روبرت نوزيك

الفوضى، الدولة، اليوتوبيا



نقله إلى العربية:

عبد الكريم ناصيف



دار الفرقد

الفوضى، الدولة، اليوتوبيا

عنوان الكتاب : الفوضى، الدولة، اليوتوبيا
ANARCHY, STATE, AND UTOPIA
تأليف : روبرت نوزيك Robert Nozick
نقله إلى العربية : عبد الكريم ناصيف
الناشر : دار الفرقد
الطبعة الأولى : 2019م
التنفيذ والإشراف : دار الفرقد
الإخراج الفني : وفاء الساطي
تصميم الغلاف : 255 www.255studio.co

دار الفرقد
للطباعة والنشر والتوزيع
دمشق - سورية
ص . ب : 34312
هاتف : (00963-11) 6618303 - 6660915
فاكس : (00963-11) 6660915
Email: info@daralfarqad.com
alfarqad70@gmail.com
www.daralfarqad.com

روبرت نوزيك

مكتبة | سُر مَن قرأ
t.me/soramnqraa

الفوضى، الدولة، اليوتوبيا

نقله إلى العربية

عبد الكريم ناصيف

المحتويات

مقدمة 9
الجزء الأول: نظرية حالة -الطبيعة، أو كيف نعود إلى تلك الحالة، دون أن نحاول ذلك فعلاً..... 17
الفصل (1): لماذا نظرية حالة ـ الطبيعة؟.. 19
الفلسفة السياسية 19
نظرية سياسية تفسيرية 22
الفصل (2): حالة الطبيعة 27
روابط حمائية... 29
الرابطة الحمائية المهيمنة 33
تفسيرات اليد غير المرئية 36
هل الرابطة الحمائية المهيمنة هي دولة؟.. 42
الفصل (3): القيود الأخلاقية والدولة 47
الدولة الصغيرة والدولة بالغة الصِغَر 47
القيود والأهداف الأخلاقية 49
لماذا القيود الجانبية؟ 52
القيود المؤيدة لمبادئ الحرية 55
آلة التجريب 67
طبقاً لما تبثُّ به النظرية الأخلاقية 71
على ماذا تقوم القيود بالأساس؟ 74
الفوضوي الفرداني 78
الفصل (4): الحظر، التعويض والمخاطرة 81
المستقلون وهيئة الحماية المهيمنة 81
المنع والتعويض 84
نظريات العقاب المتعلقة بالرد والإعاقة 87
تقسيم منافع الصفقات 92
الخوف والحظر 95
لماذا ليس حظراً دائماً؟ 101
الخطر 104
مبدأ التعويض 110
التبادل المنتج 118
الفصل (5): الدولة 123
منع التنفيذ الخاص للعدالة.. 123
«مبدأ العدالة» 125
الحقوق الإجرائية 132

كيف يمكن لهيئة الحماية أن تعمل؟ 138
حماية الآخرين 148
الدولة 152
تفسير اليد غير ـ المرئية للدولة 158
الفصل (6): اعتبارات أخرى تتعلق بالحجة الخاصة بالدولة 161
إيقاف العملية؟ 161
الهجوم الاستباقي 167
السلوك أثناء العملية 173
الشرعية 176
حق الجميع في إنزال العقاب 181
القيد الوقائي 187

الجزء الثاني: ما بعد الدولة الصغرى؟ 193
الفصل (7): العدالة التوزيعية 195
القسم 1: نظرية التخويل 197
المبادئ التاريخية ومبادئ المحصلة – النهائية 200
النمذجة 203
كيف تقلب الحرية الأنماط 209
حجة صِن 214
إعادة التوزيع وحقوق الملكية 216
نظرية الكسب لدى لوك 225
الشرط 230
القسم 2: نظرية رولز 235
التعاون الاجتماعي 236
شروط التعاون ومبدأ التفاوت 242
الوضع الأصلي ومبادئ المحصلة النهائية 250
الكبرى والصغرى 257
الثروات الطبيعية والحالة الاعتباطية 267
الحجة الإيجابية 271
الحجة السلبية 281
الموارد الجماعية 285
الفصل (8): المساواة، الحسد، الاستغلال... الخ 291
المساواة 291
تساوي الفرص 294
احترام الذات والحسد 299
العمل ذو المعنى 307
الإدارة العمالية 312
الاستغلال الماركسي 315

التبادل الطوعي 326
كونك لديك ما تقوله حول ما يؤثر فيك 333
الدولة غير الحيادية.. 337
كيف نفعّل إعادة التوزيع 340
الفصل (9): ديموكتيسيز 343
الاتساق والنماذج المتوازية.. 344
الدولة الأكثر اتساعاً المشتقة من الدولة الصغرى... 347
تواريخ افتراضية 362

الجزء الثالث: اليوتوبيا 367
الفصل (10): إطار عام لليوتوبيا 369
النموذج 369
النموذج المُسقَّط على عالمنا 379
الإطار 382
معدات تصميم ومعدات تنقية 386
الإطار كأرضية طوباوية عامة 391
المجتمع والأمة 394
المجتمعات الشاملة 399
وسائل اليوتوبيا وأهدافها 401
كيف تنجح اليوتوبيا 408
اليوتوبيا والدولة الصغرى 410
الحواشي 413

مقدمة

للإنسان حقوق، وثمة أشياء ما من أحد أو جماعة يمكنها أن تمسها (دون أن يشكل ذلك انتهاكاً لحقوقها). هذه الحقوق بالغة القوة وبعيدة الأمداء إلى حد أنها تطرح السؤال عما يمكن للدولة وموظفيها أن يفعلوا بشأنها، إن كان باستطاعتهم أن يفعلوا أي شيء. ترى كم هي الفسحة التي تتركها حقوق الفرد للدولة؟ إن طبيعة الدولة، وكذلك وظائفها التشريعية ومسوِّغاتها، إن كان هناك أي منها، هي الاهتمام الرئيس لهذا الكتاب، لكن هناك تنوّعاً واسعاً ومختلفاً للموضوعات تتشابك في مسار بحثنا هذا.

استنتاجاتنا الأساسية حول الدولة هي أن الدولة الصغرى أو دولة الحد الأدنى، التي تتحدد وظائفها بالحماية ضد العنف، السرقة، الاحتيال، وكذلك تنفيذ العقود وهلم جراً، دولة لها مُسوِّغاتها، بحيث أن أيَّ دولة تنتهك حقوق الأشخاص، وغير ملزمة بأن تقوم بأشياء معينة لا يكون لها ما يُسوّغها، في حين أن الدولة الصغرى تكون مؤثرة بقدر ما هي صحيحة. ثمة دلالتان تستحقان النظر هنا، هما أن الدولة لا يمكن أن تستخدم جهازها القسري بهدف جعل بعض المواطنين يساعدون آخرين، ولا أن تمنع الناس من القيام بأنشطة تصب في مصلحتهم أو تهدف لحمايتهم.

وعلى الرغم من الحقيقة القائلة إن هناك طرقاً إجبارية فقط باتجاه هذه الأهداف التي تستثنى، في حين تبقى هناك طرق طوعية، إلا أن كثيراً من الأشخاص سوف يرفضون استنتاجاتنا على الفور، وهم يعلمون أنهم لا يريدون الاعتقاد بأي شيء قاسٍ جداً ظاهرياً بالنسبة لحاجات الآخرين ومعاناتهم. أنا أعلم رد الفعل ذاك، إنه رد فعلي أنا نفسي حين بدأت لأول مرة النظر في وجهات نظر

كهذه. فقد وجدت نفسي، بشيء من النفور، أقتنع (بما يدعى غالباً الآن) وجهات النظر التحررية، وذلك بفضل العديد من الاعتبارات والحجج.

في هذا الكتاب قدر ضئيل من الأدلة على نفوري في البداية. بدلاً من ذلك، هو يتضمن الكثير من الاعتبارات والحجج التي أقدمها قوية قدر المستطاع. نتيجة ذلك، أعرض نفسي لخطر الإساءة بشكل مضاعف: بسبب الوضع الذي أبسطه، ولأنني أقدم أسباباً لدعم هذا الوضع.

نفوري الأول لا يتجلى في هذا الكتاب، لأنه زال واختفى. فمع الزمن، أصبحت معتاداً على وجهات النظر واستنتاجاتها، بحيث بت الآن أرى العالم السياسي من خلالها. (فهل علي أن أقول إنها تمكّنني من أن أرى عبر العالم السياسي؟) نظراً لأن الكثيرين من الناس الذين يتخذون موقفاً مماثلاً هم ضيقو الأفق، متصلبون ومشبعون، وهو ما يشكل مفارقة، بالكره لأساليب الوجود الأخرى الأكثر تحرراً، فيما تضعني ردود فعلي الطبيعية الآن التي تناسب النظرية، في حالة ما من الصحبة السيئة. أنا لا أرحب بالحقيقة القائلة إن معظم الناس الذين أعرفهم وأحترمهم، يختلفون معي، لأنني تجاوزت المتعة غير المثيرة للإعجاب كلياً، ألا وهي إغاظة الناس أو إدهاشهم، بتقديم أسباب قوية لدعم مواقف يكرهونها أو حتى يمقتونها بشدة.

إنني أكتب بصيغة عمل فلسفي معاصر كثيراً في علم المعرفة أو الميتافيزيق: فهناك حجج معقدة، ادعاءات يرد عليها بأمثلة مضادة غير محتملة، أطروحات مفاجئة، ألغاز، شروط بنيوية مجردة، تحديات لإيجاد نظرية أخرى تناسب نطاقاً محدداً للقضايا، استنتاجات تسبب الإجفال وهلم جراً، ورغم أن هذا يصب في الصالح الفكري والإثارة (كما آمل)، إلا أن بعضهم قد يشعرون بأن الحقيقة المتعلقة بالأخلاق والفلسفة السياسية، هي أخطر وأكثر أهمية من أن يتم احتواؤها ضمن وسائل «مبهرجة» كهذه. مع ذلك، قد يكون صحيحاً أن صوابية الأخلاق لا توجد في ما نفكر به بشكل طبيعي.

لا يحتاج ترميز وجهة النظر أو التفسير الذي نتلقاه لمبادئ مقبولة لاستخدام حجج معقدة. إذ يُظَن أنه نوع من الاعتراض على وجهات النظر الأخرى، فقط

للإشارة إلى أنها في حالة نزاع مع النظرة التي يود القراء أن يقبلوها. غير أن النظرة التي تختلف عن نظرة القراء لا يمكن أن تدافع عن نفسها بمجرد الإشارة إلى أن النظرة المتلقاة في حالة نزاع معها!! بدلاً من ذلك، يتعين إخضاع النظرة المتلقاة لأكبر قدر من الاختبار والتركيز، من خلال الحجج المضادة، تفحص فرضياتها، وتقديم نطاق واسع من الأوضاع المحتملة التي يكون فيها حتى أنصارها غير مرتاحين لنتائجها.

إذ حتى القارئ غير المقتنع بحججي سيجد، من خلال عملية تأييد نظرته ودعمها، أنه أوضحها وعمقّها. الأكثر منذ ذلك، بودي أن أعتقد فيما يتعلق بالمطالب الفكرية النزيهة، أننا، أحياناً على الأقل، نخرج عن طريقنا ونحن نواجه حججاً قوية تعارض وجهات نظرنا. أي شيء آخر يا ترى علينا أن نقوم به كي نحمي أنفسنا من الاستمرار في الخطأ؟ يبدو من المستحسن فقط أن نذكّر القارئ بأن الاستقامة الفكرية لها مخاطرها، والحجج التي تقرأ في البداية، ربما، بنوع من السحر العجيب، يمكن أن تتوصل للإقناع، بل حتى أن تبدو وكأنها طبيعية وبديهية. فقط رفض الإصغاء يكفل للمرء عدم وقوعه في شرك الحقيقة.

محتويات هذا الكتاب هي حججه الخاصة، مع ذلك، يمكنني الإشارة أبعد إلى ما يتعين أن يأتي. إذ نظراً لأنني أبدأ بالتشكيلة القوية لحقوق الفرد، وأعالج بكل جد الدعوى الفوضوية بأنه في سياق تأييد احتكارها لاستخدام القوة وحماية الجميع ضمن البلاد، فإنه لابد للدولة من أن تنتهك حقوق الفرد، وبالتالي تكون لا أخلاقية بجوهرها، ضد هذا الادعاء أقول إن الدولة تنهض من الفوضى (كما تمثلها حالة الطبيعة لدى لوك) حتى ولو أنه ما من أحد كان في نيته هذا، أو حاول أن يحققه، من خلال عملية لا تحتاج لانتهاك حقوق أحد. إن متابعة هذه الحجة الرئيسة في الجزء الأول تؤدي إلى أنواع مختلفة من القضايا، منها: لماذا تشتمل وجهات النظر الأخلاقية على قيود جانبية على العمل، بدلاً من أن تكون موجهة باتجاه الهدف فقط، كذلك معاملة الحيوانات، لماذا هو مقنع كثيراً أن نشرح النماذج المعقدة، كما تنشأ من خلال عمليات لا أحد ينوي القيام بها،

والأسباب التي تفسر لماذا تُمنَع بعض الأعمال بدلاً من السماح بها، شريطة أن يقدَّم تعويض لضحاياها، وعدم وجود نظرية لمنع العقاب، وقضايا تتعلق بمنع الأعمال الخطرة، كذلك ما يدعى بمبدأ هربرت هارت المتعلق بالعدالة، والهجمات الاستباقية، والاحتجاز الوقائي. هذه القضايا وقضايا أخرى نعمل على تقصي طبيعتها وشرعيتها الأخلاقية، بالنسبة للدولة وللحالة الفوضوية.

الجزء الأول يُسوِّغ الدولة بحدها الأصغر، الجزء الثاني يناقش بأنه ما من دولة أكثر اتساعاً يمكن أن تكون مُسوَّغة. ثم أمضي للنقاش بأن مختلف الأسباب التي تهدف لتسويغ الدولة الأكثر اتساعاً، لا تفعل ذلك. ثم مقابل الادعاء بأن دولة كهذه لها مُسوِّغاتها من أجل أن تنجز أو تحقق عدالة التوزيع بين مواطنيها، أعمل على تطوير نظرية للعدالة (نظرية التفويض) لا تتطلب أيّ دولة أكثر اتساعاً، ثم أستخدم معدات هذه النظرية لتشريح وانتقاد النظريات الأخرى المتعلقة بعدالة التوزيع التي تتصور وجود دولة كبرى، مركّزاً بصورة خاصة على نظرية القوة الحديثة التي طرحها جون رولز. الأسباب الأخرى التي تدعو بعضهم لأن يفكروا بتسويغ الدولة الكبرى يتم انتقادها أيضاً، بما في ذلك المساواة، الحسد، ضبط العمال، ونظريات الاستغلال الماركسية. (أما القراء الذين يجدون الجزء الأول صعباً، فسيجدون الجزء الثاني أسهل، فيما الجزء الثاني عشر مع الفصل الثامن أسهل من الفصل السابع.) الجزء الثاني يُختَتم بوصف افتراضي للكيفية التي قد تنشأ بها الدولة الكبرى، وهي قصة تهدف لجعل دولة كهذه غير جذابة البتة. لكن حتى إن كانت الدولة الصغرى دولة مُسوَّغة على نحو فريد، فإنها يمكن أن تبدو باهتة وغير مثيرة، أو بالكاد شيئاً ما يلهم المرء أو يمثل هدفاً يستحق القتال من أجله. ولتقييم هذا، أتجه إلى ذلك التراث الملهم كل الإلهام، التراث المتعلق بالفكر الاجتماعي، بنظرية المدينة المثالية (اليوتوبيا). ثم أناقش بأن ما يمكن الحفاظ عليه من هذا التراث هو بالضبط بنية الدولة الصغرى. تتضمن الحجة مقارنة المناهج المختلفة لتشكل المجتمع، معدات التصميم ومعدات التصفية، وكذلك تقديم نموذج يستدعي تطبيق فكرة الاقتصادي الرياضي الخاصة بلب الاقتصاد.

إن توكيدي على الاستنتاجات التي لا تتطابق مع ما يعتقد به معظم القراء، يمكن أن يضلل المرء ويجعله يعتقد بأن هذا الكتاب نوع من البحث السياسي. لكنه ليس كذلك، بل هو محاولة فلسفية لاستكشاف قضايا، كثير منها ساحر بذاته، تلك التي تظهر وتترابط فيما بينها حين ننظر في حقوق الفرد والدولة.

أما كلمة «استكشاف» فقد تم اختيارها بعناية، فأحد الآراء المتعلقة بكيفية كتابتك لكتاب فلسفي يقول إن على المؤلف أن يفكر من خلال كل التفاصيل بوجهة النظر التي يقدمها، وكذلك بمشكلاتها، ثم يقوم بصقل نظرته وتنقيتها كي يقدمها للعالم مكتملة ومنجزة، ككل رائع. هذا ليس رأيي. فأنا أعتقد، على أي حال، أن هناك أيضاً مكاناً ودوراً، في حياتنا الفكرية الجارية، لعمل أقل اكتمالاً، يتضمن تقدمات غير مكتملة، تخمينات، أسئلة ومشكلات مفتوحة، مفاتيح لحل ألغاز، روابط جانبية، إضافة إلى الخط الأساسي للنقاش، بحيث يكون هناك فسحة لكلام آخر حول الموضوع غير الكلمات الأخيرة.

والحقيقة، الأسلوب المعتاد لتقديم عمل فلسفي يحيرني كاللغز. فالأعمال الفلسفية تُكتَب وكأن مؤلفيها يعتقدون أنها الكلام النهائي بالمطلق حول موضوعهم. لكن الأمر ليس كذلك بالتأكيد. أي أن كل فيلسوف يعتقد، والشكر لله، أنه وجد الحقيقة بشكل نهائي، وشاد قلعة حولها لا يمكن اختراقها.

إننا كلنا أكثر تواضعاً من ذلك فعلاً. وذلك لسبب جيد هو أن الفيلسوف يفكر طويلاً وملياً بالرأي الذي يقترحه، كما يكون لديه فكرة جيدة بصورة معقولة عن نقاط ضعفه، والأمكنة التي يوضع فيها ثقل فكري كبير على شيء ما ربما هو أشد هشاشة من أن يحمله، كذلك الأماكن التي يمكن أن يبدأ بها حل الألغاز، والفرضيات التي لم يُسبَر غورها، والتي يشعر أن من الصعب سبر غورها واختبارها.

إن أحد أشكال النشاط الفلسفي يبدو وكأنه أشبه بدفع وتحريك الأشياء بحيث تركب ضمن حدود خارجية ثابتة لشكل محدد. تلك الأشياء كلها ملقاة هناك، لكن ينبغي أن تدخل ضمن ذلك الإطار وتركب فيه. إنك تدفع المادة وتحركها ضمن مساحة صلبة لتجعلها تدخل ضمن حدودها من جانب، فتنتأ من جانب آخر. لذلك تلتف وتضغط على الجانب الناتئ، لينتأ جانب آخر في مكان آخر. وهكذا، أنت تدفع وتحرك وتقص زوايا الأشياء بحيث تركب ضمن الإطار، أي تظل تضغط إلى أن يركب كل شيء في مكانه تقريباً، ولا يبقى شيء بارز أو ظاهر كثيراً، بحيث لا يمكن ملاحظته (طبعاً، ليس الأمر بكل تلك الفجاجة. فهناك أيضاً ما يغري ويغوي.) إذ سرعان ما تجد زاوية، تبدو منها الأمور حسنة تماماً، فتأخذ لمحة سريعة قبل أن يحدث شيء ما ويظهر بسرعة كبيرة شيء آخر ينتأ على نحو ملحوظ. عند ذاك، تعود إلى الغرفة المعتمة كي تتلمس التشققات، التمزقات، الخروقات في نسيج الإطار المحيط. وكل ما يبقى هو أن تلمّع الصورة بحيث تمثل الأشياء تماماً كما هي، ثم تلاحظ كيف أن لا شيء يركب بشكل مناسب ضمن أي شكل آخر.

لكن ليس هناك فيلسوف يقول: «هاهنا بدأت، وهاهنا انتهيت. نقطة الضعف الأهم في عملي هي أنني ذهبت من هناك إلى هنا، وبصورة خاصة، هنا توجد أهم التشوهات، الاندفاعات، الاقتحامات، الطرْقات، التعقيدات، المطّات، التكسيرات والتقطيعات التي قمت بها خلال رحلتي، ناهيك عن الأشياء التي ألقيت جانباً وتم تجاهلها، وكل تلك الأشياء التي تفاداها النظر.

ليس تكتم الفلاسفة حول نقاط الضعف التي يلحظونها في نظراتهم، على ما أعتقد، هو ببساطة مسألة استقامة وتكامل فلسفيين، رغم أنه قد يكون أو يصبح كذلك، عندما يعود الأمر للوعي. فالتكتم مرتبط بأهداف الفلاسفة من تشكيل نظرياتهم. ترى لماذا يكافحون كي يفرضوا أن يركب كل شيء ضمن ذلك الإطار المحيط المثبت؟ لماذا ليس في إطار آخر، أو، وعلى نحو جذري أكثر، لماذا لا يتركون الأشياء حيث هي؟ وما الذي يفيدنا في تركيب كل شيء ضمن إطار واحد؟ لماذا نريد الأمر على هذا النحو؟ (ممّ يحمينا يا ترى؟) من تلك الأسئلة

العميقة (والمخيفة)، آمل ألا أكون قادراً على أن أتدبر الأمر بحيث أشيح ببصري عنها في أي عمل قادم.

على أيٍّ حال، ليس دافعي لأن أذكر هذه القضايا هنا، هو أنني أشعر بأنها تتعلق بهذا العمل أكثر مما تتعلق بالكتابات الفلسفية الأخرى. فما أقوله في هذا الكتاب، على ما أعتقد، صحيح. وليست هذه طريقتي في أن أسحبه، بل اقترح أن أقدمه كله لك: بكل ما فيه من شكوك وهموم وقلاقل، إضافة إلى المعتقدات، القناعات والحجج.

في تلك النقاط الخاصة من مناقشاتي، انتقالاتي، افتراضاتي وما شابه حيث أشعر بالجهد والتوتر، أحاول أن أعلق، أو على الأقل، ألفت انتباه القارئ لما يجعلني في تلك الحالة من التوتر والقلق. إذ من المحتمل أن أتكلم، مسبقاً، عن بعض الهموم النظرية العامة. لا يقدم هذا الكتاب نظرية بالضبط عن الأساس الأخلاقي لحقوق الفرد، ولا يتضمن بياناً دقيقاً وتسويغاً تاماً لنظرية العقاب الجزائي، أو بياناً دقيقاً بمبادئ النظرية الثلاثية لعدالة التوزيع التي يقدمها. فالكثير مما يقوله يرتكز على السمات العامة أو يستخدم تلك السمات العامة التي أعتقد أنها ستكون مناسبة لمثل تلك النظريات، لو تم العمل عليها.

إنني أود أن أكتب حول هذه الموضوعات في المستقبل. وإذا ما فعلت، لا شك أن النظرية الناتجة عن ذلك ستكون مختلفة عما أتوقع الآن، فهذه تتطلب بعض التعديلات في البنية العليا القائمة هنا. ولسوف يكون من الحماقة أن يتوقع أحد أن أكمل هذه المهام الأساسية على نحو مرضٍ، كما يتعين أن أظل صامتاً إلى أن يتم إنجاز ذلك. لكن، ربما سيحرض هذا البحث الآخرين على تقديم المساعدة.

اعترافات

كتبت الفصول التسعة الأولى من هذا البحث خلال 1971 -1972، حين كنت زميلاً في مركز الدراسات المتقدمة في علم السلوك في بالو آلتو، وهو معهد أكاديمي له الحد الأدنى من البنية الأكاديمية على حدود الفوضوية الفردانية. إنني مدين بالشكر للمركز وهيئته التدريسية لتوفير الجو لي من أجل

إنجاز عمل كهذا. الفصل العاشر تم تقديمه في ندوة حول «اليوتوبيا واليوطوبية» في لقاء تم في القسم الشرقي للرابطة الفلسفية الأمريكية سنة 1969، فيما ظهرت بعض النقاط من ذلك الخطاب الذي ألقيته هناك، مبعثرة ضمن أصول أخرى. أما المخطوط كله فكتب في صيف 1973.

اعتراضات بربارة نوزيك على بعض المواقف التي دافعت عنها هنا، ساعدني في شحذ وجهات نظري، إضافة إلى أنها قدمت لي مساعدة كبيرة بطرق أخرى. كما أنني، على مدى سنين، استفدت من تعليقات مايكل وولتزر، ومن الحجج المضادة، وأنا أطرح عليه أفكاراً حول بعض موضوعات هذا البحث. كذلك تلقيت تعليقات خطية مفصلة ومفيدة جداً على المخطوط ككل، كتبت في المركز من قبل و. ف. كواين، ديريك مارفيت، وجلبرت هارمن، وحول الفصل 7 من جون رولز وفرانك ميشيلمان، وعلى المسودة الأولى للجزء الأول من آلان ديرشويتز. كذلك استفدت من نقاش دار مع رونالد دووركين حول الكيفية التي تعمل بها الهيئات الحمائية المتنافسة، كما استفدت من اقتراحات قدمها لي بيرتون دريبين. ثمة مراحل مختلفة لأقسام مختلفة من هذا المخطوط تمت فيها قراءته ومناقشته، خلال سنوات، في لقاءات الرابطة الخاصة بالفلسفة الأخلاقية والقانونية، كما أن المناقشات المنتظمة مع أعضائها كانت مصدراً من مصادر تحريضي الفكري ومتعتي. كذلك جرت مناقشة طويلة قبل حوالي ست سنوات، مع موري روثبارد، أثارت اهتمامي بالنظرية الفوضوية الفردانية. بل حتى قبل فترة أطول، قادتني المناقشات مع بروس غولدبرغ لاعتناق نظرات تحررية اعتناقاً جدياً إلى حد كافٍ لأن أرغب في تفنيدها، بالتالي أتابع الموضوع أبعد وأبعد. والنتيجة أمامك، عزيزي القارئ.

الجزء الأول

نظرية حالة الطبيعة، أو كيف نعود إلى تلك الحالة، دون أن نحاول ذلك فعلاً

الفصل (1)

لماذا نظرية حالة ـ الطبيعة؟

لو لم تكن الدولة موجودة، هل كان من الضروري أن نبتكرها؟ هل هناك حاجة للدولة، وهل كان ينبغي ابتكارها؟ هذه المسائل مطروحة من أجل الفلسفة السياسية، ومن أجل نظرية تشرح الظواهر السياسية، ليُرَد عليها بالبحث والتقصي في «حالة الطبيعة، من أجل الاستفادة من مصطلحات النظرية السياسية التقليدية. مُسوِّغ إحياء هذه الفكرة القديمة لابد أن يكون الفائدة، المصلحة والمضامين بعيدة المدى للنظرية التي تنتج عنها. أما بالنسبة للقراء (الأقل ثقة) الذين يرغبون بشيء من الطمأنة سلفاً، فإن هذا الفصل يناقش الأسباب التي تفسر لماذا من المهم كثيراً أن نتتبع نظرية حالة الطبيعة، والأسباب الداعية للاعتقاد بأن نظرية ما نتوصل إليها ستكون مثمرة. هذه الأسباب هي بالضرورة مجردة بشكل ما، وتقع ما بعد النظرية. أما السبب الأفضل فهو النظرية المطوَّرة ذاتها.

الفلسفة السياسية

السؤال الأساس للفلسفة السياسية، وهو السؤال الذي يسبق الأسئلة المتعلقة بالكيفية التي يجب بها تنظيم الدولة، هو ما إذا كان ينبغي أن تكون هناك دولة أصلاً. لماذا لا تكون حالة فوضى؟ نظراً لأن النظرية الفوضوية، إن كان بالإمكان الدفاع عنها، تضرب موضوع الفلسفة السياسية بكامله في الصميم، كما أن من المناسب أن نبتدئ الفلسفة السياسية بتفحص بديلها النظري الأساسي. فأولئك الذين ينظرون إلى الفوضوية على أنها ليست عقيدة غير جذابة، يعتقدون أن من الممكن أن تنتهي الفلسفة السياسية هنا تماماً. فيما ينتظر آخرون بكثير من نفاد الصبر ما سوف يأتي بعدئذ. مع ذلك، وكما سنرى، فإن

الفوضويين وغير الفوضويين على حد سواء، أولئك الذين ينبثقون بكل حيوية من نقطة الانطلاق ذاتها، وكذلك أولئك الذين يجادلون نافرين منها، يمكن أن يتفقوا على أن ابتداء موضوع الفلسفة السياسية بنظرية حالة الطبيعة، له هدف تفسيري. (مثل هذا الهدف يغيب عندما يبتدئ علم المعرفة بدحض الريبية.)

ترى أي موقف فوضوي علينا أن نبحثه للإجابة عن هذا السؤال: لماذا ليست الفوضوية؟ ربما هو الموقف الذي يحدث إن لم يكن هناك موقف سياسي فعلي، في الحين ذاته الذي لا يوجد فيه موقف سياسي محتمل آخر. لكن بمعزل عن الفرضية التي لا مسوغ لها، والقائلة بأن الكل، في كل مكان، سيكونون في قارب اللا دولة ذاته، وأمام الصعوبة الهائلة في تتبع ذلك الواقع المضاد للوصول إلى موقف خاص، وهو الموقف الذي يفتقر للفائدة النظرية الأساسية. إذ من المؤكد، إن كان وضع اللا دولة ذاك مخيفاً كثيراً، أنه سيكون هناك سبب يدعونا للامتناع عن تفكيك أو تدمير دولة بعينها واستبدالها بلا شيء، الآن.

على أن الأمر سيكون واعداً أكثر، أن نركز على وصف تجريدي أساسي يحيط بكل أوضاع الفائدة، بما في ذلك «أين كنا سنكون الآن لو.» وإن كان هذا الوصف مخيفاً كفاية، فإن الدولة ستتجلى على أنها البديل المفضل، حين ينظر إليها مثل النظرة للذهاب إلى طبيب الأسنان. أوصاف مخيفة كهذه نادراً ما تكون مقنعة، وذلك ليس فقط لأنها تخفق في جلب البهجة، بل لأن موضوعات علم النفس وعلم الاجتماع أضعف بكثير من أن تدعم تعميماً متشائماً على هذا النحو يتعلق بالمجتمعات والأفراد كافة، خاصة وأن الحجة لا تقوم على وضع فرضيات تشاؤمية كهذه حول كيفية عمل الدولة. طبعاً، الناس يعلمون شيئاً ما عن الكيفية التي تعمل بها الدول الفعلية، كما أنهم يختلفون في آرائهم، وانطلاقاً من الأهمية الكبرى للخيار بين الدولة والفوضى، فإن الحذر قد يوحي للمرء باستخدام معيار «الحد الأدنى»، ويركز على التقييم التشاؤمي لوضع اللا دولة: وهي الحالة التي يمكن مقارنتها بحالة ـ الطبيعة الهوبزية التي وصفها الفيلسوف هوبز ذلك الوصف الأشد تشاؤمية. لكن، لدى استخدام معيار «الحد الأدنى»، فإن هذا الموقف الهوبزي سيقارن بالدولة الممكنة الموصوفة على نحو

شديد التشاؤم، بما في ذلك دول المستقبل. في مقارنة كهذه، من المؤكد أن حالة الطبيعة الأسوأ هي التي ستفوز. لكن أولئك الذين ينظرون إلى الدولة على أنها شيء بغيض، لن يجدوا الحد الأدنى ملزماً جداً، خاصة باعتبار أنها تبدو الدولة التي يمكنها دائماً أن تستعيد مقومات الدولة إن تأتى لذلك أن يبدو مرغوباً. من جهة أخرى، معيار «الحد الأقصى» سيتقدم بناء على الفرضيات الأشد تفاؤلاً المتعلقة بالكيفية التي تمشي بها الأمور - غودوين، إن كنت تحب ذلك النوع من الأشياء. بيد أن التفاؤلية الطائشة تفتقر أيضاً للإقناع. والحقيقة، ما من معيار مقترح لاتخاذ قرار بالاختيار إلا ويشوبه عدم اليقين أو يحمل معه قوة الإقناع، كما أنه لا يزيد إلى الحد الأقصى الانتفاع المتوقع منه، على أساس احتمالات هشة كهذه.

الأقرب للهدف، لاسيما بالنسبة لاتخاذ قرار حول أي هدف ينبغي محاولة تحقيقه، هو أن نركز على وضع اللا دولة الذي يلتزم فيه الناس عموماً بالقيود الأخلاقية ويعملون عموماً وفق المقتضى. فرضية كهذه ليست مفرطة التفاؤل، فهي لا تفترض أن كل الناس يعملون بالضبط كما يجب أن يعملوا. مع ذلك وضع حالة - الطبيعة هذا هو الوضع الفوضوي الأفضل الذي يمكن للمرء أن يأمل به بصورة معقولة. من هنا، البحث في طبيعته وعيوبه أمر بالغ الأهمية للبت فيما إذا كان يجب أن يكون هناك دولة بدلاً من حالة الفوضى. وإذا ما استطاع المرء أن يبين أن الدولة تتفوق حتى على هذا الوضع الأفضل للفوضى، فالأمر الواقعي هو أن يأمل المرء بالأفضل وبأنها تنشأ من خلال عملية لا تشتمل على خطوات غير مسموح بها أخلاقياً، وبأن يكون هناك تحسن إن نشأت، فهذا يوفر مُسوِّغاً لنشوء الدولة(*)، بل هو يُسوِّغ قيام الدولة كل التسويغ.

(*) هذا يقابل النظرية التي تقول بنشوء الدولة من حالة الطبيعة من خلال عملية فساد طبيعية ولا مناص منها، بدلاً من النظرية الطبية التي تقول بالشيخوخة أو الموت. نظرية كهذه لا «تسوِّغ» قيام الدولة، رغم أنها يمكن أن تجعلنا نسلم بوجودها.

سيطرح هذا البحث مسألة ما إذا كان ينبغي على كل الأعمال التي ينبغي على الأشخاص أن يقوموا بها لإقامة الدولة أن يكون مسموحاً بها أخلاقياً أم لا. إذ يدعي بعض الفوضويين ليس فقط بأننا سنكون في حال أفضل من دون دولة، بل إن أيَّ دولة ستنتهك حتماً الحقوق الأخلاقية للناس، وبالتالي ستكون لا أخلاقية بجوهرها. نقطة انطلاقنا إذن، أنها غير سياسية، وهي، حسب نيتنا، بعيدة عن أن تكون لا أخلاقية. فالفلسفة الأخلاقية تضع الأرضية للفلسفة السياسية وتحدد حدودها. وما يمكن للأشخاص أن يفعلوه أو لا يفعلوه لبعضهم بعضاً، يحدد ما يمكنهم فعله من خلال جهاز الدولة، أو ما يمكنهم فعله لتأسيس جهاز كهذا. أما الكوابح الأخلاقية التي يسمح بالقيام بها، فهي مصدر لكل شرعية تمتلكها قوة القسر الأساسية لدى الدولة. (وقوة القسر الأساسية هي القوة التي لا تقوم على موافقة أي شخص يتم تطبيقها عليه.) هذا يوفر مجالاً أولياً لفعالية الدولة، وربما المجال الشرعي الوحيد. ما هو أبعد، وإلى الحد الذي تكون فيه الفلسفة الأخلاقية غير واضحة وتؤدي إلى نشوء خلافات في أحكام الناس الأخلاقية، يتسبب أيضاً بمشكلات قد يفكر المرء بأن من الممكن معالجتها بشكل مناسب في المجال السياسي.

نظرية سياسية تفسيرية

بالإضافة إلى أهميتها بالنسبة للفلسفة السياسية، فإن البحث في حالة الطبيعة هذه يفيد في الأغراض التفسيرية. إن الطرق المحتملة لفهم العالم السياسي هي كالتالي: 1 - أن نشرحه شرحاً تاماً بمصطلحات ما هو غير سياسي. 2 - أن ننظر إليه بوصفه ينشأ مما هو غير سياسي، إنما غير قابل للاختزال إليه، وهي صيغة لتنظيم العوامل غير السياسية التي يمكن فهمها فقط من حيث هي مصطلحات سياسية جديدة، أو 3 - أن ننظر إليه بوصفه عالماً له استقلاله الذاتي تماماً. وبما أن الأول وحده يعد بتقديم فهم كامل للعالم

السياسي بكامله فإنه يقف بوصفه البديل النظري الأكثر مرغوبية، والذي يمكن التخلي عنه فقط إن عُلِم أنه مستحيل، دعونا نطلق على هذا النوع الكامل والأكثر مرغوبية لتفسير العالم اسم التفسير الأساسي للعالم.

ولكي يفسر المرء ما هو سياسي بمصطلحات ما هو غير سياسي أساساً، يمكن أن يبدأ بوضع غير سياسي، مبيناً كيف ولماذا ينشأ الوضع السياسي لاحقاً منه. أو يبدأ بوضع سياسي يوصف على نحو غير سياسي، ويستمد سماته السياسية من توصيفه غير السياسي. هذا الأخير الذي يستمده إما أنه يحدد هوية السمات السياسية بتلك السمات الموصوفة على نحو غير سياسي، أو أنه يستخدم القوانين العلمية للربط بين سمات متمايزة. وربما باستثناء هذه الصيغة الأخيرة، فإن إضاءة التفسير ستتغير مباشرة بتغير الضوء المستقل الآتي من نقطة البدء غير السياسية (سواء أكانت وضعاً أو وصفاً) كما ستتغير بتغير البعد، سواء أكان حقيقياً أم ظاهرياً، بين نقطة البدء ونتيجتها السياسية. وبقدر ما تكون نقطة البدء من النوع العقلاني أكثر (بقدر ما تلتقط أكثر السمات الأساسية، الهامة والتي لا مفر منها للوضع الإنساني)، وبقدر ما تكون أو تبدو أقل قرباً لنتيجتها (أي تبدو أقل سياسية أو أقل شبهاً بالدولة) بقدر ما تكون أفضل. فهي لا تزيد الفهم للوصول إلى الدولة من نقطة بدء اعتباطية، وبشكل آخر غير هامة، ومن الواضح أنها ملاصقة لها منذ البداية. وحيث يتم الاكتشاف بأن السمات والعلاقات السياسية قابلة للاختزال أو تتماهى مع السمات غير السياسية المختلفة كثيراً ظاهرياً، ستكون النتيجة مثيرة. فإن كانت هذه السمات أساسية سيكون العالم السياسي قائماً على أسس ثابتة وراسخة. بذلك نكون بعيدين عن تقدم نظري هام كذاك الذي تزكيه الحكمة وحدها وتوصينا بأن نتبع الخيار الذي نبين فيه كيف يمكن لوضع سياسي أن ينشأ من وضع غير سياسي، إلى حد أننا نبدأ بتقديم سرد تفسيري أساسي لما هو مألوف ضمن الفلسفة السياسية، كنظرية حالة ـ الطبيعة.

تبدأ نظرية حالة ـ الطبيعة تلك بتوصيفات أساسية عامة للأعمال المسموح بها وغير المسموح بها أخلاقياً، وبالأسباب القائمة على أسس راسخة تفسر لماذا ينتهك

بعض الأشخاص في أي مجتمع تلك الموانع الأخلاقية، كما تمضي لتوصيف الكيفية التي تنشأ بها الدولة من حالة - الطبيعة تلك، مما يخدم أغراضنا التفسيرية، حتى وإن كانت لم تنشأ أيٌّ دولة بتلك الطريقة. لقد ناقش همبل فكرة التفسير الاحتمالي الذي يعد بصورة بديهية (وتقريبية) التفسير الصحيح، إن كان كل ما ذُكِر فيه صحيحاً وتم العمل به[2]. لنقل إن التفسير الاحتمالي ناقص - القانون هو تفسير احتمالي ذو بيان شبه قانوني زائف وأن تفسيراً احتمالياً ناقص - الحقيقة هو تفسير احتمالي ذو شرط سابق زائف. فالتفسير الاحتمالي الذي يشرح ظاهرة ما على أنها نتيجة العملية ب سيكون ناقصاً (حتى ولو كان غير ناقص - القانون ولا ناقص - الحقيقة) إن كانت عملية ك، غير العملية ب، هي التي أدت لنشوء الظاهرة، رغم أن ب كانت قادرة على القيام بذلك. فلو أن هذه العملية الأخرى ك لم تؤد لنشوئها إذن كانت ب ستفعل ذلك. لهذا دعونا ندعو التفسير الاحتمالي الذي يخفق بهذه الطريقة في أن يشرح الظاهرة فعلاً، بالتفسير الاحتمالي ناقص - العملية.

يحمل التفسير الاحتمالي الأساسي (وهو التفسير الذي يفسر العالم كله ذاك الموضوع تحت النظر، وكأنه هو التفسير الفعلي) إضاءة تفسيرية هامة حتى وإن لم يكن التفسير الصحيح. فأن نرى، من حيث المبدأ، عالماً بكامله يمكن تفسيره تفسيراً أساسياً، أمر يزيد إلى حد كبير من فهمنا للعالم. هنا، من الصعب أن نقول المزيد دون أن نتفحص أنماط الحالات، أي، بالحقيقة، دون أن نتفحص حالات خاصة. إلا أننا لا نستطيع القيام بهذا هنا. فالتفسيرات الاحتمالية الأساسية ناقصة ـ الحقيقة، إن كانت بشروطها الأولية الزائفة «قد تكون صحيحة»، ستحمل لنا إضاءة كبيرة، بل حتى الشروط الأولية الزائفة كل الزيف، ستضيء، وأحياناً إضاءة شديدة. كما يمكن للتفسيرات الاحتمالية الأساسية ناقصة ـ القانون، أن تضيء طبيعة الدولة، مثلها مثل التفسيرات الصحيحة تقريباً، خاصة إذا كانت «القوانين» تشكل معاً نظرية مثيرة للاهتمام ومتكاملة. ثم إن التفسيرات الاحتمالية الأساسية ناقصة ـ العملية (وهي غير ناقصة ـ القانون أو ناقصة ـ الحقيقة) تناسب قائمتنا وأغراضنا التفسيرية بصورة

تامة تقريباً. هذه الأشياء لا يمكن قولها بقوة، إن كان بالإمكان قولها على الإطلاق، فيما يتعلق بالتفسير الأساسي.

إن تفسيرات حالة ـ الطبيعة للعالم السياسي، هي التفسيرات الاحتمالية الأساسية لهذا العالم، والحزمة التفسيرية الاحتمالية ذات إضاءة، حتى وإن تكن غير صحيحة. إننا نتعلم الكثير حين نرى كيف يمكن أن تنشأ الدولة، حتى وإن لم تنشأ بتلك الطريقة. وإذا لم تنشأ بتلك الطريقة، سنتعلم أيضاً الكثير حين نبت بالسؤال لماذا هي لم تنشأ، وكذلك حين نحاول أن نفسر لماذا تلك البضعة من العالم الحقيقي التي انحرفت عن نموذج حالة ـ الطبيعة، كانت كما كانت.

بما أن الاعتبارات المتعلقة بكل من الفلسفة السياسية والنظرية السياسية التفسيرية تلتقي عند حالة ـ الطبيعة لدى لوك، فإننا سنبدأ بها. أو بشكل أصح سنبدأ بالأفراد على نحو يماثل تماماً حالة الطبيعة لدى لوك، بحيث أن الكثير من الاختلافات الهامة في الحالة الأخرى يمكن تجاهلها هنا. لكن فقط حين يكون بعض الاختلاف بين مفهومنا ومفهوم لوك يتعلق بالفلسفة السياسية، بالنسبة لحجتنا المتعلقة بالدولة، فسوف يتم ذكره. إن البيان الصحيح تماماً الخاص بالخلفية الأخلاقية، بما في ذلك البيان الدقيق الخاص بالنظرية الأخلاقية وأساسها القائمة عليه، يتطلب تقديماً بمقياس كامل، وهذا ما سنقوم به في وقت آخر (في هذا العمر؟). تلك المهمة حاسمة الأهمية، فالثغرة المتبقية دون سد ما تزال فاغرة الفوهة، إلى حد أنه سيكون نوعاً من الراحة الصغرى أن نلاحظ أننا نتبع هنا تراث لوك الجدير بالاحترام، لوك الذي لا يقدم أي شيء يماثل إلى حد بعيد تفسيراً مقنعاً، لموقع قانون الطبيعة وأساسه في «رسالته الثانية».

الفصل (2)

حالة الطبيعة

يكون الأفراد في حالة الطبيعة لدى لوك «في حالة من الحرية التامة لأن يقوموا بأعمالهم ويتصرفوا بملكياتهم وأشخاصهم كما يعتقدون أنه مناسب، ضمن حدود قانون الطبيعة، ودون أن يطلبوا إذناً أو يعتمدوا على إرادة أي إنسان آخر» (قسم 4). «أما الحدود التي يفرضها قانون الطبيعة فتقتضي... بأن لا يؤذي إنساناً آخر فيما يتعلق بحياته، صحته، حريته أو ممتلكاته» (قسم 6). «غير أن بعض الأشخاص سيتعدون على هذه الحدود» بالإغارة على حقوق الآخرين وتسبيب الأذى للبعض الآخر»، رداً على ذلك يمكن للناس أن يدافعوا عن أنفسهم أو عن الآخرين ضد مغيرين كهؤلاء على الحقوق (الفصل 3). بذلك يمكن للطرف المتضرر وعناصره أن يستردوا من المسيء «أكثر ما يمكن أن يشكل تعويضاً عن الضرر الذي أصابه» (قسم 10). «فلكل إنسان الحق في أن يعاقب المتعدين على ذلك القانون إلى الحد الذي يمكن أن يحول دون انتهاكه» (قسم 7). كما يمكن لكل شخص، أي يمكن فقط «الرد على (المجرم) ومعاقبته، بقدر ما يملي عليه المنطق الهادئ والوجدان، وعلى نحو يتناسب مع التعدي الذي ارتكبه، وهو ما يمكن إلى حد كبير أن يفيد في إصلاح الضرر وكبح التعدي.» (قسم 8).

ثمة «إزعاجات في حالة الطبيعة». يقول لوك بالنسبة لها «أسلم بكل سهولة أن الحكم المدني هو العلاج المناسب» (قسم 13). ولكي نفهم بالضبط ما هي علاجات الحكم المدني، ليس علينا ما هو أكثر من أن نكرر قائمة لوك المتعلقة بإزعاجات حالة الطبيعة. كذلك علينا أن ننظر في الترتيبات التي يمكن القيام بها ضمن حالة الطبيعة للتعامل مع هذه الإزعاجات، لكي نتفاداها أو

نجعل الاحتمال أقل في أن تنشأ، أو نجعلها أقل خطورة في المناسبات التي تنشأ فيها. ثم فقط بعد الإتيان بمصادر حالة الطبيعة للقيام بدورها، أي بالتحديد كل تلك الترتيبات والاتفاقات الطوعية، يمكن للأشخاص أن يتوصلوا للعمل وممارسة حقوقهم، ثم فقط بعد تقييم آثار هذه ونتائجها، نكون في وضع نرى فيه مدى خطورة الإزعاجات المتبقية والتي يتعين على الدولة أن تعالجها وأن تقدر ما إذا كان العلاج أسوأ من الداء أم لا.

في حالة الطبيعة، لا يمكن للقانون الطبيعي المفهوم أن يعد العدة لكل طارئ بالشكل المناسب (انظر الأقسام 159 و160، حيث يوضح لوك هذه النقطة المتعلقة بالنظم القانونية، إنما قارنها بالقسم 124)، كما أن الناس الذين يقضون في قضية خاصة بهم، يمنحون أنفسهم دائماً الانتفاع بالشك وافتراض أنهم على صواب. إنهم سيبالغون بتقدير مقدار الأذى أو الضرر الذي أصابهم، فيما تقودهم العواطف لأن يحاولوا معاقبة الآخرين على نحو أكثر مما هو مناسب، وأن يفرضوا تعويضات مفرطة (الأقسام 13، 124، 125) لذلك، التنفيذ الخاص والشخصي الذي يقوم به المرء لاسترداد حقوقه (بما في ذلك تلك الحقوق التي تنتهك حين يعاقب المرء عقاباً مفرطاً) يؤدي إلى عداوات، وإلى سلسلة لا نهاية لها من أعمال الردود العقابية وفرض التعويضات. كما أنه ليس هناك طريقة ثابتة لفض نزاع كهذا، أو لإنهائه وجعل كلا الطرفين يعلمان أنه انتهى. إذ حتى وإن قال أحد الأطراف إنه سيكف عن الرد العقابي، فإن الآخر يمكن أن يستريح آمناً إن يعلم فقط أن الطرف الآخر ما يزال لا يشعر بأنه جدير بالحصول على تعويض أو فرض عقوبة، لذلك هو مخوَّل بأن يحاول ذلك عندما تسنح الفرصة بذلك. كما أن أيَّ طريقة يمكن أن يستخدمها الفرد بمفرده حين يحاول وبشكل غير قابل للارتداد، أن يُلزم نفسه بإنهاء دوره في عداوة، ستقدم ضمانة غير كافية للطرف الآخر، كذلك فإن الاتفاقات السرية للكف عن العداوة تظل مقلقلة غير ثابتة[2]. مشاعر كهذه حول غلط متبادل بحق الآخر يمكن أن تحدث حتى بوجود أوضح حق، ووجود اتفاق مشترك على وقائع سلوك كل شخص، بل في أكثر الأحوال، تكون هناك فرصة لمعركة ارتدادية كهذه، حين تكون

الحقائق أو الحقوق غير واضحة إلى حد ما. كذلك، يمكن للشخص، في حالة الطبيعة، أن يفتقر للقوة كي يحصّل حقوقه، إذ قد يكون عاجزاً عن معاقبة أو فرض تعويض على خصم أقوى منه، قام بانتهاك تلك الحقوق (قسم 123، 126).

روابط حمائية

ترى كيف يمكن للإنسان أن يتعامل مع هذه المشكلات في حالة الطبيعة؟ لنبدأ بالمشكلة الأخيرة. في حالة الطبيعة، يمكن للفرد نفسه أن يحصّل حقوقه، يدافع عن نفسه، يفرض التعويض، ويعاقب (أو على الأقل يفعل ما في وسعه للقيام بذلك.) في هذه الحالة يمكن لآخرين أن ينضموا إليه في دفاعه، بناء على طلبه[3]. إذ يمكن أن ينضموا إليه لصد مهاجم، أو ملاحقة معتدٍ، لأنهم يتمتعون بروح عامة، أو لأنهم أصدقاؤه، أو لأنه ساعدهم في الماضي، أو لأنهم يودون أن يساعدهم في المستقبل، أو يبادلون مساعدتهم بشيء آخر. على هذا النحو، يمكن لمجموعات من الأفراد أن تشكل روابط حماية ـ متبادلة: فيلبي الجميع نداء أي عضو للدفاع عنه أو تحصيل حقوقه. ففي الوحدة قوة. ثمة إزعاجان يصحبان روابط حماية متبادلة بسيطة كهذه: 1 - يكون الكل دائماً على أهبة الاستعداد للقيام بالدور الحمائي (وكيف سيُبَتّ بمن عليه أن يلبي النداء للقيام بهذا الدور الحمائي الذي لا يتطلب خدمات كل الأعضاء؟) 2 - يمكن لأي عضو أن يوجه النداء لزملائه بالقول إن حقوقه قد انتهكت أو هي موضع انتهاك. فالروابط الحمائية لا تريد أن تكون رهن إشارة أعضائها المشاكسين أو المهووسين ولا طوع أمرهم، ناهيك عن أولئك الأعضاء الذين يحاولون، تحت ستار الدفاع عن النفس، أن يستغلوا الرابطة لانتهاك حقوق الآخرين. كذلك تنشأ هناك صعوبات إذا ما حدث نزاع بين عضوين في الرابطة يختلفان، وكل منهما يدعو زملاءه لأن يأتي لمساعدته.

يمكن لرابطة الحماية ـ المتبادلة أن تحاول معالجة النزاع بين أعضائها بسياسة عدم التدخل. لكن هذه السياسة قد تؤدي إلى شقاق ضمن الرابطة كما يمكن أن تؤدي إلى تشكيل جماعات فرعية قد تقتتل فيما بينها، وبالتالي تسبب تحطم الرابطة. كما أن هذه السياسة تشجع المعتدين المحتملين لأن ينضموا إلى أكبر قدر عقابي أو دفاعي، بالتالي، يحمّلون عبئاً كبيراً على كاهل الرابطة وقدرتها على القيام بوظائفها. لذلك، لا تتبع الروابط الحمائية (أي تقريباً كل تلك الروابط التي يشكلها الناس وتبقى حية) سياسة عدم التدخل، بل تلجأ إلى إجراء ما للبت بالكيفية التي تعمل بها حين يدعي عضو ما بأن عضواً آخر انتهك حقوقه. هنا يمكن تصور الكثير من الإجراءات الاعتباطية (مثال على ذلك، العمل على جانب ذلك العضو الذي يشتكي أولاً)، لكن معظم الأشخاص يريدون الانضمام إلى روابط تتبع إجراء ما كي تكشف من مِن المدعين على صواب. وحين يحدث لعضو في الرابطة أن يقع في نزاع مع غير أعضاء الرابطة، تريد الرابطة أيضاً أن تبت، بشكل من الأشكال، بمن هو على حق، ولو كان ذلك فقط كي تتفادى التوسط المكلف والدائم في مشاجرات كل عضو، سواء أكان على حق أم على باطل. أما الإزعاج لأن كل فرد يكون موضع نداء، مهما يكن النشاط الذي يقوم به في تلك اللحظة أو ميوله أو فائدته النسبية، فمن الممكن أن يعالج بالأسلوب المعتاد، أي تقسيم العمل والتبادل. إذ يمكن استئجار بعض الناس للقيام بالدور الحمائي، كما أن بعض السماسرة سيدخلون في الشغل، أي بيع الخدمات الحمائية. هنا، توجد أنواع مختلفة من السياسات الحمائية يمكن تقديمها بأسعار مختلفة لكل من يرغب بمزيد من الحماية الأوسع أو الأكثر تعقيداً[4].

يمكن للفرد أن يقوم بترتيبات أو التزامات أكثر خصوصية دون أن يسلّم إلى وكالة حمائية خاصة كل أعمال التقصي، الاعتقال، البت القضائي بالجرم، العقاب وكذلك تحصيل التعويض. ولكونه يفكر بمخاطر أن يكون هو القاضي في قضية تخصه، يمكن أن يحيل القرار فيما يتعلق بما إذا كان بالحقيقة قد تعرض لغلط بحقه أم لا، وإلى أي مدى، إلى طرف ثالث محايد أو

أقل علاقة بالأمر. ثم من أجل إحداث أثر اجتماعي لأن يرى الآخرون العدالة وهي تنفذ، يتعين على طرف كهذا أن يكون عموماً موضع احترام واعتقاد بأنه محايد ومستقيم. يمكن لكلا طرفي النزاع أن يحاولا بهذا الشكل ضمان أنفسهم ضد ظاهرة التحيز، كما يمكن لكليهما أن يتفقا على الشخص ذاته كحكم بينهما، ويتفقا على الالتزام بقراره. (أو قد يكون هناك عملية محددة يمكن من خلالها لأحد الطرفين حين لا يكون راضياً عن الحكم أن يقوم باستئنافه). لكن، لأسباب واضحة، ستكون هناك ميول قوية لتجميع الأدوار المذكورة آنفاً في الشخص أو الهيئة ذاتها.

الآن، يحوّل الناس أحياناً نزاعاتهم خارج أنظمة الدولة القانونية، إلى محكمين أو محاكم أخرى يختارونها بأنفسهم، كالمحاكم الدينية مثلاً[5]. وإذا وجد أطراف النزاع جميعاً بعض فعاليات الدولة أو جهازها القانوني منفرة جداً، سيرغبون في أن لا يكون لهم شأن بها، بالتالي يمكن أن يتفقوا على أشكال من التحكيم أو القضاء خارج جهاز الدولة. لكن يميل الناس لأن ينسوا إمكانات العمل بصورة مستقلة عن الدولة. (وعلى نحو مشابه، فإن الأشخاص الذين يريدون أن يجري تنظيمهم بشكل أبوي، ينسون إمكانات التعاقد ضمن حدود بعينها على سلوكهم ذاته، أو تعيين هيئة إشراف أبوية معينة عليهم هم أنفسهم. بدلاً من ذلك، يخضعون لنمط التحديات بالضبط الذي يحدث أن يضعه التشريع. ترى، هل هناك حقاً أحد، حين يبحث عن جماعة من الأشخاص الحكماء والحساسين بحيث ينظمون سلوكه وأعماله لما فيه خيره ومصلحته، يختار تلك المجموعة من الناس الذين يشكلون عضوية كل من الكونغرس ومجلس الشيوخ؟) الأشكال المختلفة للتشريع القضائي، تختلف عن الحزمة الخاصة التي تقدمها الدولة، والتي يمكن بالتأكيد تطويرها. إذ لا تكاليف التطوير ولا الاختيار تعلل استخدام الناس لشكل الدولة. ذلك أن من السهل أن يكون لديك عدد كبير من المجموعات المعدة سابقاً التي يمكن أن تختارها الأحزاب. والمفترض أن ما يدفع الناس لاستخدام جهاز العدالة لدى الدولة، هو في نهاية المطاف قضية تنفيذ الحكم. فالدولة وحدها يمكنها أن تنفذ حكماً رغم

إرادة أحد الأطراف. ذلك لأن الدولة لا تسمح لأحد آخر بتنفيذ حكم جهاز آخر. لذلك، في أي نزاع لا يثق أي طرف فيه بأن الطرف الآخر سيلتزم بالحكم (وإذا كانت الاتفاقات الأخرى تغرِّم بمبلغ ذي قيمة كبيرة إن لم يلتزم بالقرار، ترى أيّ وكالة يمكنها أن تنفذ ذلك الاتفاق أو العقد؟) فإن الأطراف التي ترغب في وضع مطالبها قيد التنفيذ، لن يكون لها عودة مسموح بها من قبل جهاز الدولة القانوني، غير أن تلجأ لذلك الجهاز القانوني ذاته. هذا يمكن أن يقدم أشخاصاً على تعارض شديد، إلى جهاز دولة معين مع خيارات مؤذية ومؤلمة على نحو خاص. (وإذا قام جهاز الدولة القانوني بتنفيذ قرارات تحكيم بعد إجراءات معينة، يمكن للناس أن يتوصلوا إلى اتفاق - على فرض أنهم يلتزمون بهذا الاتفاق - دون أي احتكاك عملي مباشر مع ما يدركون أنهم موظفون أو مؤسسات للدولة. لكن هذا يظل متماسكاً تماماً، إذا وقعوا عقداً بأن يتم التنفيذ من قبل الدولة فقط.)

ترى هل تطلب الهيئات الحمائية من زبائنها أو أتباعها أن يتخلوا عن ممارسة حقهم في أي رد عقابي خاص، إذا ما وقع عليهم خطأ من قبل غير أعضاء الهيئة؟ إن رداً كهذا قد يؤدي إلى رد مضاد من قبل هيئة أخرى أو فرد آخر، فيما لا ترغب الهيئة الحمائية في تلك المرحلة المتأخرة في أن تنجر إلى قضية شائكة، من خلال اضطرارها لأن تدافع عن زبونها ضد رد مضاد. فالهيئات الحمائية ترفض أن تحمي ضد رد مضاد، ما لم يكن لديها إذن معين أول بالرد... (رغم أنها قد لا تتحمل الكثير من الأعباء زيادة، بسبب سياسة حماية أكثر اتساعاً توفر تغطية كهذه؟) ذلك أن الهيئات الحمائية ليست بحاجة لأن تطلب ذلك حتى، بوصفه جزءاً من اتفاق الزبون أو التابع مع الهيئة، أي أن يتخلى الزبون، من خلال العقد، عن حقه في أن ينفذ بيده، وبصورة خاصة، حكم العدالة ضد زبائن آخرين. فكل ما تحتاجه الهيئة هو أن ترفض فقط الزبون ج، الذي ينفذ بيده الحكم ويحصّل بصورة شخصية حقوقه من زبائن آخرين، وكذلك أيّ حماية ضد رد عقابي مضاد يقع عليه من قبل أولئك الزبائن الآخرين. هذا يماثل تماماً ما يحدث، إذا ما قام ج بعمل ضد أحد من غير الزبائن. الحقيقة الإضافية القائلة بأن

ج يعمل ضد زبون من زبائن الهيئة، إنما تعني أن الهيئة ستعمل باتجاه ج، وكأنها تعمل تجاه غير الزبون الذي قام بصورة شخصية بتحصيل حقوقه من أي زبون من زبائنها (انظر الفصل 5). هذا يعود بتحصيل الحقوق الخاصة ضمن الهيئة، إلى مستويات دنيا للغاية.

الرابطة الحمائية المهيمنة

بادئ ذي بدء، ستقوم عدة روابط أو شركات حماية مختلفة بتقديم خدماتها في المنطقة الجغرافية ذاتها. فماذا يحدث حين ينشب نزاع بين زبائن هيئات مختلفة؟ بسيطة نسبياً ستكون الأمور، إذا ما توصلت الهيئات إلى القرار ذاته المتعلق بالتصرف في القضية. (رغم أن كلاً منها يمكن أن ترغب في تنفيذ العقوبة). لكن ما تراه يحدث إن توصلت هذه الهيئات إلى قرارات مختلفة، فيما يتعلق باستحقاقات القضية، وحاولت إحدى الهيئات أن تحمي زبونها، بينما تحاول الأخرى أن تعاقبه، أو تجعله يدفع تعويضاً؟ هناك ثلاثة احتمالات تستحق النظر بها:

1 - في مواقف كهذه، أن تدخل قوى الهيئتين في عراك. ثم إحدى هاتين الهيئتين تفوز بمعارك كهذه. وبما أن زبائن الهيئة الخاسرة يحصلون على حماية سيئة في نزاعاتهم مع زبائن الهيئة الرابحة، فإنهم يتركون هيئتهم للارتباط مع الهيئة الرابحة[6].

2 - أن يكون للهيئة قوتها المتركزة في منطقة جغرافية ما، والأخرى في منطقة أخرى. وكل منهما تربح المعارك التي تخوضها قريباً من مركز قوتها، مع ترسيخ نسبة ما لقوتها[7]. هنا، الناس الذين يتعاملون مع هيئة ما، لكن يعيشون تحت سيطرة هيئة أخرى، إما أن ينتقلوا إلى مكان أقرب إلى مقر هيئتهم الخاصة، أو ينقلوا حمايتهم إلى هيئة الحماية الأخرى. (هنا تكون الحدود موضع نزاع كما هي الحال بين دولتين).

في حال عدم وجود هاتين الحالتين، وحيث تكون هناك تناثرات جغرافية كبيرة جداً، فإن هيئة حماية واحدة تعمل فقط في منطقة جغرافية معينة.

3 - غالباً ما يكون اقتتال الهيئتين بشكل متعادل. كما أنهما تفوزان وتخسران بالتساوي، ويكون لأعضائهما المتناثرين تعاملات ونزاعات كثيرة مع بعضهم بعضاً. أو ربما دون اقتتال، أو بعد بضع مناوشات فقط، تدرك الهيئات أن اقتتالاً كهذا سيقع باستمرار في حال غياب إجراءات وقائية. ولتفادي معارك مكلفة كثيرة، على أي حال، فإن الهيئتين، وربما من خلال مدرائهما، تتفقان على حل تلك القضايا سلمياً: وحين تتوصلان إلى قرارات مختلفة، تتفقان على تحكيم شخص ثالث أو محكمة، وتلتزمان بقراراتها، حيث يمكنهما إحالة أيّ قضية تختلفان في أحكامهما بالنسبة لها، إلى ذلك الشخص أو تلك المحكمة. (أو يمكنهما أن تضعا قواعد للبت بأية هيئة لها السلطان القضائي في أي ظرف.)[8].

بالتالي يظهر جهاز من المحاكم الاستئنافية، كما يتم الاتفاق على قواعد تتعلق بحق الفصل القضائي في الدعاوى ونزاع القوانين. وعلى الرغم من أن هيئات مختلفة ستعمل، إلا أنه سيكون هناك جهاز قضائي اتحادي واحد، يكون الكل عناصر فيه ومكونات له.

في كل حالة من هذه الحالات، يكون كل الأشخاص تقريباً في منطقة جغرافية معينة خاضعين لجهاز مشترك واحد، يحكم في دعاواهم التنافسية وينفذ أحكامه، بعيداً عن الفوضى، وبضغط من تجمعات عفوية وروابط حماية متبادلة، وتقسيم العمل، كذلك ضغوط السوق، التوازنات الاقتصادية والعقلانية، حيث تنشأ مصلحة ذاتية هناك تشابه إلى حد كبير الدولة الصغرى أو مجموعة من الدول الصغرى المتمايزة جغرافياً. فلماذا تراه يكون هذا السوق مختلفاً عن الأسواق الأخرى كلها؟ ولماذا يظهر احتكار فعلي في هذا السوق دون تدخل الحكومة التي تخلقه في مكان آخر وتحافظ عليه؟[9] هنا تكون قيمة الإنتاج الذي يتم شراؤه، وكذلك الحماية من الآخرين، نسبية: إذ تتوقف على مقدار قوة الآخرين، لكن خلافاً للسلع الأخرى التي تكون ذات قيمة كبيرة

نسبياً، فإن خدمات الحماية المتنافسة إلى أقصى حد لا يمكن أن تتعايش، ذلك أن طبيعة هذه الخدمات تأتي بهيئات مختلفة ليس فقط في التنافس على حماية الزبائن، بل تكون أيضاً في حالة نزاع شديد بعضها مع البعض الآخر. كذلك/ بما أن قيمة الإنتاج الأقل من الإنتاج الأقصى تنهار على نحو لا يتناسب مع العدد الذي يشتري الإنتاج، فإن المستهلكين لن يستقروا بشكل ثابت على السلعة الأقل، كما أن الشركات المتنافسة ستقع ضمن حلزون الهبوط. من هنا كانت الاحتمالات الثلاثة التي أدرجناها.

قصتنا أعلاه تفترض أن كل هيئة من الهيئات تحاول مخلصة أن تعمل ضمن حدود قانون الطبيعة لدى لوك[10]. لكن «رابطة حمائية» من الروابط القائمة يمكن أن تتعدى على أشخاص آخرين، فتكون هذه بالنسبة لقانون طبيعة لوك، هيئة خارجة عن القانون، فما هي يا ترى الموازنات المضادة العملية لقوتها؟ (ما هي الموازنات الفعلية المضادة لقوة الدولة؟) هنا يمكن لهيئات أخرى أن تتخذ للعمل ضدها. كما أن الناس قد يرفضون التعامل مع زبائن الهيئة الخارجة عن القانون. مقاطعتهم هذه تُضعِف من احتمال تدخل الهيئة في شؤونهم الخاصة. وهذا قد يجعل الأمر أكثر صعوبة بالنسبة للهيئة الخارجة عن القانون في أن تحصل على زبائن، لكن هذه المقاطعة ستبدو أداة فعالة فقط في حال الافتراضات بالغة التفاؤل المتعلقة بما لا يمكن أن يبقى سراً، وكذلك بالتكاليف التي سيتحملها الفرد التابع لجماعة المقاطعة، مقارنة بالمنافع التي قد يتلقاها من التغطية الأكثر شمولية التي تقدمها هيئة «خارجة عن القانون». وإذا كانت هذه الهيئة الخارجة عن القانون، بكل بساطة، معتدية بصورة مكشوفة أي تسلب وتنهب وتبتزّ خارج كل إطار مقبول للعدالة، فإنها ستواجه أوقاتاً أصعب مما تواجهه الدول. ذلك أن دعوى الدولة بالشرعية تدفع مواطنيها إلى الاعتقاد بأن عليهم تجاهها حق الطاعة لما تصدره من مراسيم، ودفع الضرائب لها، وخوض معاركها وهلم جراً. لذلك يتعاون بعض الأشخاص معها بصورة طوعية، لكن لا يمكن للهيئة المعتدية على المكشوف أن تعتمد على مثل هؤلاء الأشخاص، ولا أن تتلقى تعاوناً طوعياً كهذا، نظراً لأن الأشخاص قد يعتبرون أنفسهم، ببساطة، ضحايا لها، أكثر مما يعتبرون أنفسهم مواطنيها[11].

تفسيرات اليد غير المرئية

كيف لرابطة حمائية مهيمنة أن تختلف، إن اختلفت أصلاً، عن الدولة؟ هل كان لوك مخطئاً في تصوره لميثاق ضروري من أجل إقامة مجتمع مدني؟ مثلما كان مخطئاً في اعتقاده (الأقسام 46، 47، 50) بأنه كان لابد من «اتفاق» أو «قبول متبادل» لتأسيس عملية «اختراع النقود». فضمن منظومة المقايضة تكون هناك صعوبة وكلفة كبيرة في البحث عن شخص يمتلك ما تحتاج إليه أنت، ويحتاج ما تمتلك أنت، حتى في مركز السوق الذي لا يحتاج، كما سنلاحظ، لأن يصبح سوقاً يتفق الجميع صراحة على التعامل معه. إذ أن الناس يبادلون سلعهم بشيء ما يعلمون أنهم بحاجة إليه، أكثر من حاجتهم لما هو لديهم. بذلك سيكون من المحتمل أكثر أن يتمكنوا من مبادلة ما لديهم بما يحتاجون. وللأسباب ذاتها، فإن الآخرين سيكونون أكثر رغبة في أن يأخذوا بالتبادل هذا الشيء المرغوب أكثر من قبلهم. بالتالي سيتقارب الناس ويلتقون في صفقات تبادل للسلع المطلوبة أكثر في السوق، لكونهم يرغبون في مقايضة سلعهم بها، وبقدر ما يكونون أكثر رغبة بقدر ما يعرفون أكثر، الآخرين الذين يرغبون أيضاً في أن يفعلوا الشيء ذاته في عملية دعم متبادلة. (هذه العملية سوف تعزّز وتسرّع من قبل وسطاء يسعون للانتفاع من خلال تسهيل صفقات التبادل، حيث غالباً ما يجدون هم أنفسهم الوسيلة المريحة أكثر لعرض السلع المرغوبة أكثر في السوق من أجل صفقات المقايضة.) ولأسباب واضحة، فإن السلع التي يلتقون عليها، من خلال قراراتهم الفردية، سيكون لها خصائص معينة: قيمة أولية مستقلة (وإلا لن يكون باستطاعتها أن تبدأ باعتبارها الأحسن تسويقاً)، كمادة تتحمل وقتاً معيناً، غير قابلة للتلف، يمكن تجزئتها، كذلك حملها، وهلم جراً. هنا لا ضرورة لاتفاق صريح أو عقد اجتماعي يثبت واسطة المقايضة[12]. كما أن هناك ماهية مستحبة معينة لتفسيرات من هذا النوع. إنها تبين كيف لنمط أو تصميم شامل ما، يعتقد المرء أنه كان ينبغي أن يتم الإنتاج بمحاولة فردية أو

جماعية ناجحة، طبقاً لذلك النمط، بدلاً من أن يتم الإنتاج وتثبيته، من خلال عملية لم يكن فيها النمط أو التصميم الشامل «في الذهن».

وطبقاً لآدم سميث، سندعو تفسيرات كهذه تفسيرات اليد غير المرئية. («فكل فرد يهدف لأن يحقق ربحه الخاص فقط، وهو في هذه الحالة كما في حالات كثيرة أخرى، يجد نفسه مقاداً بيد غير مرئية لتطوير هدف لم يكن وارداً في نيته.) إن الصفة المقنعة بصورة خاصة لتفسيرات اليد غير المرئية (وهي الصفة التي أرجو أن تتوفر لوصف هذا الكتاب للدولة) يمكن تفسيرها جزئياً من خلال ارتباطها بفكرة التفسير الأساسي المشار إليها في الفصل 1. فالتفسيرات الأساسية لمجال من المجالات هي تفسيرات للمجال بمصطلحات أخرى، إذ لا تستخدم أيَّ فكرة من أفكار ذلك المجال. وعن طريق تفسيرات كهذه فقط، يمكننا أن نفسره، وبالتالي نفهم كل شيء يتعلق بذلك المجال. ثم بقدر ما تستخدم تفسيراتنا على نحو أقل الأفكار التي تشكل ما ينبغي تفسيره، بقدر ما نفهمها أكثر. لننظر الآن إلى الأنماط المعقدة التي يظن المرء أنها تنشأ وفق تصميم ذكي فقط، وفقط من خلال محاولة ما لتنفيذ ذلك التصميم. يمكن للمرء أن يحاول مباشرة تفسير أنماط كهذه طبقاً للرغبات، الحاجات، المعتقدات وهلم جراً، تلك الخاصة بالأفراد الذين يوجهون باتجاه تحقيق ذلك النمط. لكن ضمن تفسيرات كهذه، ستظهر توصيفات النمط، على الأقل ضمن علامات اقتباس، كموضوعات للاعتقاد والرغبة. أما التفسير ذاته فسوف يقول إن بعض الأفراد يرغبون في أن يتوصلوا إلى شيء ما له (بعض) سمات النمط، التي يعتقد بعض الأفراد أن الطريقة الوحيدة (أو الأفضل، أو الـ...) للتوصل إليها، هي تنفيذ سمات النمط. تقلل تفسيرات اليد غير المرئية إلى أدنى حد، من استخدام الأفكار التي تشكل الظواهر التي ينبغي شرحها، وبالمقارنة مع التفسيرات المباشرة، فإنها لا تفسر الأنماط المعقدة من خلال تضمين أفكار النمط المنفتح تماماً، بوصفها موضوعات لرغبة الناس أو معتقداتهم. بالتالي يمكن لتفسيرات اليد غير المرئية للظواهر، أن تؤدي إلى فهم أكبر من ذاك الذي تؤدي إليه تفسيراتها التي تحققت نتيجة تصميم هو موضع نوايا الناس. لذلك، ليس بالمفاجئ أن تكون مقنعة أكثر.

تفسر شروح اليد غير المرئية ما يبدو، وكأنه نتاج تصميم مقصود من أحد الناس، وليس بوصفه تم التوصل إليه نتيجة نوايا أحد. يمكن أن ندعو النوع المضاد من التفسير بتفسير اليد الخفية. يشرح تفسير اليد الخفية هذا ما يبدو أنه مجرد مجموعة غير مترابطة من الحقائق التي ليست (بالتأكيد) نتاج تصميم مقصود، على أنه نتاج تصاميم مقصودة لفرد أو جماعة. كذلك يجد بعض الأشخاص تفسيرات كهذه مقنعة، كما تشهد على ذلك شعبية نظريات المؤامرة وانتشارها.

يمكن للمرء أن يثمِّن كل نمط تفسيري، سواء أكان من نوع اليد غير المرئية أو اليد الخفية، إلى حد أنه قد يحاول القيام بالمهمة السيسيفية في تفسير كل مجموعة، غير مصممة قصداً أو عرضياً من الحقائق المنعزلة بوصفها نتاج تصميم مقصود، وكل نتاج تصميم مقصود بوصفه مجموعة حقائق غير مقصودة! ولسوف يكون من المستحسن تماماً متابعة هذا الخطّ لفترة، حتى من خلال حلقة كاملة واحدة فقط.

بما أنني لم أقدم شرحاً واضحاً لتفسيرات اليد غير المرئية[13]، وبما أن الفكرة تلعب دوراً في كل ما يلي، سأذكر بعض الأمثلة كي أقدم للقارئ فكرة أوضح عما يكون لدينا في الذهن، حين نتحدث عن هذا النمط من التفسير. (والأمثلة المعطاة لتوضيح نمط التفسير ليس من الضروري أن تكون أمثلة صحيحة.)

1 - تفسيرات ضمن نظرية التطور (من خلال الطفرة الاعتباطية، الانتقاء الطبيعي، الانتقال الوراثي وهلم جراً) لسمات المتعضيات والسكان. (يدرس جيمس كرو وموتو كيمور التشكلات الرياضية في «مقدمة لنظرية علم وراثة السكان، نيويورك: هاربروراو، 1970»).

2 - تفسيرات ضمن علم بيئة تنظيم المواطن الحيوانية. (انظر لورنس سلوبودكين، «النمو وتنظيم مواطن الحيوانات» (نيويورك: هولت، راينهارت ووينستون، 1996، للدراسة.)

3 - النموذج التفسيري لتوماس شيلينغ (المجلة الاقتصادية الأمريكية، أيار، 1969، ص 488 – 493) يبين كيف أن أنماط فصل أماكن الإقامة، يمكن إنتاجها من قبل أفراد لا يرغبون بهذا لكنهم يحتاجونه، كي يعيشوا في مناطق 55 بالمئة من سكانها هم من جماعتهم، ومن الممكن أن يبدلوا مكان إقاماتهم للحصول على هدفهم هذا.

4 - تفسيرات مشروطة ـ بالقائم بالعمل لمختلف الأنماط المعقدة للسلوك.

5 - مناقشة ريتشارد هيرنستاين للعوامل الوراثية في نمط المجتمع الخاص بالتصنيف الطبقي (محصلة الذكاء في مجال المكافأة والتقدير، منشورات الأطلسي الشهرية، 1973).

6 - مناقشات حول الكيفية التي تنجز بها الحسابات الاقتصادية في الأسواق (انظر لودفيغ مايزيس، الاشتراكية، الجزء 2، العمل الإنساني، الفصول 4، 7 -9).

7 - التفسيرات الاقتصادية الصغرى لنتائج التدخل الخارجي في السوق، ولترسيخ المعادلات الجديدة وطبيعة هذه المعادلات.

8 - تفسير جين يعقوب لما يجعل بعض أنحاء المدن آمنة أثناء «موت وحياة المدن الأمريكية الكبرى» (نيويورك: دار راندوم، 1969).

9 - النظرية النمساوية الخاصة بالحلقة التجارية.

10 - ملاحظة كارل دوتش وويليم مادو، أنه في منظمة ذات عدد كبير من القرارات الهامة (التي يمكن فيما بعد تقييمها لتصحيحها) والتي ينبغي اتخاذها من بين بضعة خيارات، إذا كان لدى أعداد كبيرة من الناس الفرصة لأن يقولوا بأية طريقة يجب أن يتخذ القرار، فإن عدداً من الأشخاص سيكتسبون سمعة طيبة بأنهم ناصحون حكماء، حتى ولو قرر الكل بصورة اعتباطية أية نصيحة يقدمون. («هامش حول ظهور الحكمة في المنظمات البيروقراطية الكبرى»، علم السلوك، عدد يناير 1961، ص 72 -78).

11 - الأنماط التي تنشأ من خلال عملية التعديل التابعة لتعديلات فريدريك فري لمبدأ بيتر القائل: بأن الناس يرتفعون ثلاثة مستويات تتجاوز مستوى عدم كفاءتهم في الوقت الذي يتم تحري عدم كفاءتهم.

12 - تفسير روبرتا وولستيتر (بيرل هاربور: الإنذار والقرار [ستانفورد، منشورات جامعية 1962]، مقابل منظّري «التآمر»، حول لماذا لم تعمل الولايات المتحدة بناء على الأدلة التي توفرت لديها، والتي كانت تشير إلى هجوم ياباني قادم على بيرل هاربور.

13 - ذلك التفسير المتعلق بـ «التفوق الذكائي لليهود» الذي يركز على العدد الكبير من الذكور الكاثوليك الأشد ذكاء، الذين لم يكن لديهم، لقرون من الزمن أولاد، مقابل التشجيع الذي يقدمه الحاخامات من أجل أن يتزوج أتباعهم وينجبوا.

14 - النظرية التي تتحدث عن الكيفية التي لا تقدم بها السلع للناس، عن طريق العمل الفردي فقط.

15 - إشارة آرمن آلتشيان إلى يد غير مرئية مختلفة (في مصطلحاتنا اللاحقة مصفّاة) غير تلك التي تحدث عنها آدم سميث (البلبلة، التطور، والنظرية الاقتصادية)، مجلة الاقتصاد السياسي، 1950، ص 211 -221).

16 - تفسير ف. آ. الحايك للكيفية التي ينتفع بها التعاون الاجتماعي من المعرفة أكثر من أية عمليات فردية، حيث يكيف الناس من خلالها أنشطتهم بناء على الكيفية التي تؤثر بها أنشطة الآخرين المعدلة على أوضاعهم المحلية، وكذلك من خلال إتباع أمثلة تقدَّم لهم، وبالتالي يتم إبداع أشكال مؤسساتية جديدة، صيغ سلوك عامة وهكذا دواليك (بنية ليكرتي، فصل 2).

إن الفعالية البحثية المجزية تتركز على تصنيف الصيغ (التركيبات) المختلفة لتفسيرات اليد غير المرئية، وتحديد أي نمط من أنماط تفسيرات اليد غير المرئية يمكن أن يفسر أنماط النماذج. هنا باستطاعتنا أن نذكر نمطين لعمليات اليد غير المرئية، التي يمكن من خلالها إنتاج النموذج ب: عمليات تنقية وعمليات

موازنة. من خلال عمليات التنقية يمكن تحرير الأشياء التي تناسب ب فقط، لأن العمليات أو البنى تصفي كل ما ليس من النوع ب. في عمليات الموازنة، كل جزء من مكوّن يستجيب أو يتكيف مع الشروط المحلية.

كما أن كل تعديل يغير الجو الموضعي للمكونات الأخرى القريبة منها، بحيث أن مجموع تموجات التعديلات المحلية تشكل أو تنجز ب. (بعض عمليات تموجات كهذه لتعديلات محلية، لا تتوصل لإنتاج النموذج ب، ولا حتى لنموذج متحرك.) ثمة طرق مختلفة يمكن لعمليات الموازنة أن تساعد في تأكيد النموذج، كما يمكن أن يكون هناك أيضاً تصفية لإزالة الشوائب من النموذج الذي يكون أكبر من أن يتم إرجاعه بوساطة آليات الموازنة الداخلية. ولعل الشكل الأرقى لتفسير من هذا النوع يتضمن عمليتي موازنة، كل منها تؤكد داخلياً على نموذجها حيال الانحرافات الضئيلة، وكل منها هي مصفاة لإزالة الانحرافات الكبيرة التي تحدث في الأخرى.

هنا يمكننا أن نلاحظ بشكل عابر أن فكرة عمليات التصفية تمكّننا من أن نفهم الطريقة التي يُعرف بها الموقف في فلسفة العلوم الاجتماعية، باعتبار أن الفردانية المنهجية يمكن أن تكون على خطأ. وإذا كانت هناك مصفاة لتصفية (تدمير) كل ما ليس له علاقة بـ ب، كيف يحدث أن تكون ب هي ما يحافظ عليه كـ ب. غير أن تفسيرنا لماذا كل ما له علاقة بـ ك هو ب، لن يكون ما تخمنه هذه التفسيرات الفردية، رغم أن هذه هي كل ما يوجد من ك، لأن ذلك هو جزء مما ينبغي تفسيره. هنا التفسير سيشير إلى المصفاة. ولكي نجعل هذا واضحاً، يمكننا أن نتصور أنه ليس لدينا تفسير لماذا الـ ك المفردة ليست ب. إنه مجرد قانون إحصائي في النهاية (بقدر ما يمكننا قول ذلك على أية حال،) إذ أن بعض عناصر ك هي ب، بل يمكن أن نكون عاجزين عن اكتشاف أي نظام إحصائي مستقر على الإطلاق. في هذه الحالة، سنعلم أن كل الكافات (جمع ك) هي باءات (جمع ب)، كما نعلم أن هناك كافات، وربما نعلم حتى لماذا هناك كافات) دون أن نعرف عن أي كاف، لماذا هي باء. لكن يتطلب الموقف الفرداني المنهجي ألا يكون هناك عمليات تصفية اجتماعية أساسية (غير مختزلة).

هل الرابطة الحمائية المهيمنة هي دولة؟

ترى هل قدمنا تفسيراً للدولة من نوع اليد غير المرئية؟ ثمة على الأقل طريقتان يمكن الاعتقاد من خلالهما بأن خطة الروابط الحمائية الخاصة تختلف عن الدولة الصغرى، كما يمكن أن تخفق في تلبية مفهوم الدولة الصغرى، هما:

1 - يبدو أنها تسمح لبعض الناس في التوصل إلى حقوقهم بأيديهم.

2 - يبدو أنها لا تحمي كل الأفراد ضمن منطقة سيطرتها. وهناك كتّاب يتبعون فكر ماكس ويبر[14]، يعالجون مسألة أن يكون هناك احتكار في استعمال القوة في منطقة جغرافية معينة، احتكار لا منافس له، مع تحصيل للحقوق بشكل شخصي، باعتبار ذلك أمراً حاسماً بالنسبة لوجود الدولة. وكما يشير مارشال كوهن في مقالة له لم تنشر، يمكن للدولة أن توجد بدون أن تحتكر فعلياً استخدام القوة التي لم تفوض الآخرين باستخدامها، كما يمكن ضمن حدود الدولة أن توجد مجموعات من نوع العصابات مثل الـ ك ك، ك، مجالس المواطنين البيض، الاتحاديين المضربين.. وما شابه من تلك العصابات التي تستخدم القوة أيضاً. إن ادعاء احتكار كهذا ليس كافياً (وإذا ادعيته لا تصبح دولة). ولا أن تكون المدعي الوحيد له هو شرط ضروري. كذلك لا حاجة لأن يسلم الجميع بشرعية ادعاء الدولة لاحتكار كهذا، إما لأنهم كمسالمين يعتقدون أنه ليس من حق أحد أن يستخدم القوة، أو لأنهم كثوريين يعتقدون أن دولة معينة تفتقر لهذا الحق، أو لأنهم يعتقدون أنهم مخوَّلون أن ينضموا إليها ويقدموا المساعدة، بغض النظر عما تقوله الدولة. بالتالي، صوغ شروط كافية لوجود الدولة يتبين أنه صعب ومربك.

إننا بحاجة، من أجل غرضنا هنا، أن نركز فقط على الشرط الضروري الذي لا يكون فيه نظام الهيئات الحمائية الخاصة (أو أية هيئة مكوّنة ضمنه) مقنعاً ظاهرياً وغير مرض. فالدولة تطالب بالاحتكار للبت بمن يمكنه استخدام

القوة ومتى، فتقول إنها وحدها يمكن أن تقرر من يمكنه استخدام القوة وفي أيِّ شروط، كما أنها تحتفظ لنفسها بالحق الوحيد في تحرير الإذن والشرعية لأي استخدام للقوة ضمن حدودها، والأكثر من ذلك أنها تدعي لنفسها الحق في أن تعاقب كل من ينتهك احتكارها المزعوم. هذا الاحتكار يمكن انتهاكه بطريقتين:

1 - يمكن أن يستخدم شخص من الأشخاص القوة، رغم أنه غير مخول بذلك من قبل الدولة.

2 - رغم أنها هي نفسها لا تستخدم القوة، إلا أنه يمكن لجماعة من الأشخاص أن تنصب نفسها كسلطة بديلة (وربما تدعي حتى أنها السلطة الشرعية الوحيدة) التي تقرر متى، ومن قبل من يكون استخدام القوة شرعياً وصحيحاً. لكن من غير الواضح ما إذا كانت الدولة ينبغي أن تدعي الحق في معاقبة النوع الثاني من المنتهكين، كما أنه موضع شك ما إذا كانت أية دولة ستمتنع فعلاً عن معاقبة جماعة هامة من هذه الجماعات تعمل ضمن حدودها. هنا تظهر أمامنا قضية هامة، هي: أي نوع من «الشرعية الممكنة»، و«القدرة على السماح» مطروح للبحث.

فالمقدرة الأخلاقية على السماح ليست مسألة قرار، والدولة ليست بحاجة لأن تكون مهووسة بفردانيتها إلى درجة تدعي معها بأن لها الحق وحدها في أن تبت بالمسائل الأخلاقية. أما الحديث عن المقدرة القانونية على السماح فيتطلب، لكي نتفادى الدوران في حلقة مفرغة، أن يكون وصف النظام القانوني المقدم لا يستخدم فكرة الدولة.

لكن من أجل غرضنا هنا، يمكن أن نمضي للقول إن الشرط الضروري لوجود الدولة هو أن تعلن (منظمة أو هيئة ما) أنها ستبذل ما في وسعها (آخذة بالحسبان تكاليف عمل كهذا، مقبوليته، والأشياء البديلة الأهم التي يتعين عليها القيام بها وهلم جراً) لكي تعاقب كل من تكتشف أنه استخدام القوة دون إذن صريح منها. (هذا الإذن يمكن أن يكون إذناً خاصاً، أو يمنح عن طريق

تنظيم عام أو جهة مفوضة ما.) مع ذلك هذا لا يكفي: فالدولة يمكن أن تحتفظ بالحق في السماح لأحد الناس، على أن يكون ذلك السماح ذا مفعول رجعي، ولكي يعاقب، يمكن ألا يكون عليه فقط أن يكتشف الاستخدام «غير المسموح به» للقوة، بل أن يثبت أيضاً بالبرهان القاطع أن ذلك حدث، وعلم جراً. ذلك يمكّننا من أن نمضي قدماً. فالهيئات الحمائية، على ما يبدو، لا تقوم بإعلان كهذا، سواء بشكل فردي أو جماعي، كما لا يبدو أنه أمر شرعي بالنسبة لها أن تفعل ذلك. لهذا، فإن جهاز الروابط الحمائية الخاصة، إن هو لم يتم بعمل غير شرعي أخلاقياً، يظهر وكأنه يفتقر لأي عنصر احتكار، وبالتالي لا يبدو أنه يشكل دولة أو يتضمنها، ولكي نتفحص مسألة عنصر الاحتكار، علينا أن ننظر في وضع جماعة ما من الأشخاص (أو شخص واحد ما) يعيش ضمن نظام هيئات حمائية خاصة، ويرفض أن ينضم إلى أيٍّ هيئة حمائية، إنما يصر على أن يحكم بنفسه ما إذا كان حقه قد انتُهِك أم لا، و(إذا حكم بأنه انتُهِك)، يقرر بصورة شخصية أن يحصّل حقه بيده، وذلك من خلال معاقبة المنتهِك أو فرض تعويض عليه.

السبب الثاني للتفكير بأن الجهاز المذكور آنفاً ليس بالدولة (وبمعزل عن النتائج المتفرقة) هو أن أولئك الذين يدفعون مقابل الحماية، فقط هم الذين يحصلون عليها. الأكثر من ذلك أن الدرجات المختلفة للحماية يمكن أن تتم بالشراء. ومرة ثانية إذا تركنا الاقتصادات الخارجية جانباً، لا أحد يدفع لحماية الآخرين، إلا بقدر ما يختارون، ولا أحد يطلب منه أن يشتري أو يسهم في شراء الحماية للآخرين. فالحماية وتحصيل حقوق الناس كلاهما يعامل كسلعة اقتصادية ينبغي أن يوفرها السوق، شأنها شأن السلع الهامة الأخرى، كالغذاء والكساء. مع ذلك، ووفق المفهوم العادي للدولة، كل شخص يعيش ضمن حدودها الجغرافية (أو أحياناً حتى المسافرين خارجاً) يحصلون (أو على الأقل يخولون) بالحصول على حمايتها. وما لم يقم طرف خاص ما بمنح رصيد كافٍ لتغطية تكاليف حماية كهذه (أي يدفع لعناصر التحري أو الشرطة لجلب المجرمين إلى المعتقل، المحاكم والسجون)، أو ما لم تجد الدولة مصلحة ما في أن

تتحمل هي ذاتها عبء تغطية تلك التكاليف(*)، يتوقع المرء من الدولة التي تقدم الحماية على نحو واسع هكذا، أن تقوم بإعادة التوزيع أو توفير الرفاهية، بوصفها دولة يدفع فيها أشخاص معينون مبالغ أكثر، بحيث يمكن توفير حماية لآخرين. والحقيقة أن الدولة بالغة الصغر نوقشت من قبل تيار رئيس من المنظّرين السياسيين، أما دولة الحرس الليلي التي تقول بها النظرية التحررية الكلاسيكية، فيبدو أنها من هذا النوع، أي تعمل وفق مبدأ إعادة التوزيع أو توفير الرفاهية. لكن، كيف يمكن لهيئة حماية، وهي هيئة شغل، أن تحمّل بعضهم عبء تقديم إنتاجه لآخرين؟[15] (إننا نتجاهل أموراً مثل أن البعض يدفعون جزئياً عن الآخرين، لأنه أمر مكلف كثيراً بالنسبة للهيئة أن تصفّي تصنيفها للزبائن، وكذلك للأعباء بحيث تعكس تكاليف الخدمات المقدمة من قبلها.)

على هذا النحو يظهر أن الهيئة الحمائية المهيمنة في منطقة ما لا تفتقر للاحتكار المطلوب من أجل استخدام القوة وحسب، بل تخفق أيضاً في توفير الحماية لكل من في منطقتها، وبذلك تبدو هيئة الحماية المهيمنة وكأنها تقصر عن أن تكون دولة. لكن هذه «التبدو» خادعة.

(*) لقد سمعت بأن هناك من يقترح أن الدولة يمكن أن تمول نفسها بنفسها من خلال طرح أوراق اليانصيب. لكن نظراً لأنها ليس لها الحق في أن تمنع المقاولين الخصوصيين من القيام بالأمر نفسه، ترى، لماذا نظن أن الدولة ستفلح أكثر في جذب المستهلكين في هذا المجال أكثر مما تفلح في أي شغل تنافسي آخر؟

الفصل (3)
القيود الأخلاقية والدولة
الدولة الصغيرة والدولة بالغة الصِغَر

تقتصر وظيفة دولة الحارس ـ الليلي أو العسس التي تقول بها النظرية التحررية الكلاسيكية، على حماية مواطنيها جميعاً ضد العنف، السرقة الاحتيال، تنفيذ العقود وهلم جراً، لذلك تبدو دولة رفاهية[1]. إن بإمكاننا أن نتصور ترتيباً اجتماعياً واحداً على الأقل، يقع في الوسط ما بين موقع روابط الحماية الخاصة ودولة الحارس الليلي. وبما أن هذه الأخيرة غالباً ما تدعى بالدولة الصغيرة أو دولة الحد الأدنى، فإننا سندعو هذا الترتيب الأخير بالدولة بالغة الصغر. دولة كهذه تحافظ على احتكار كل استخدام للقوة، إلا ذلك الضروري في حالة الدفاع المباشر عن النفس، وبذلك تلغي الرد العقابي من شخص (أو هيئة) على خطأ ارتكب بحقه وفرض تعويضات، لكنها توفر الحماية وتدعم الخدمات المقدمة فقط لأولئك الذين يشترون حمايتها، ويدفعون مقابل سياسات الدعم التي تنتهجها. أما الناس الذين لا يبرمون عقد حماية من الاحتكار، فلا يحصلون على الحماية. هذه الدولة الصغيرة (أي دولة العسس) مكافئة للدولة بالغة الصغر المتحدة مع خطة كفلاء «فريد مانية»[*] (وهي دولة رفاهية بكل وضوح) يتم تمويلها من قبل الواردات الضريبية. وفق هذه الخطة، كل الناس أو بعضهم

(*) ميلتون فريدمان، «الرأسمالية والحرية» (شيكاغو، منشورات جامعة شيكاغو، 1962)، الفصل 6. كفلاء مدرسة فريدمان يسمحون، طبعاً، بالاختيار المتعلق بمن يقدم الإنتاج، وبذلك يختلفون عن كفلاء الحماية الذين يتم تصورهم هنا.

(مثلاً، من هم بحاجة) يمنحون كفلاء ممولين ـ ضريبياً، يمكن استخدامهم فقط من أجل شرائهم لخطة الحماية من الدولة بالغة الصغر.

وبما أن دولة العسس تبدو دولة رفاهية إلى الحد الذي تجبر فيه بعض الناس على الدفع مقابل حماية الآخرين، يتعين على مؤيديها أن يفسروا لماذا دور توفير الرفاهية هذا فريد بالنسبة للدولة. وإذا كان شيء من إعادة توزيع الثروة هو شرعي من أجل حماية الجميع، لماذا إعادة توزيع الثروة ليس شرعياً بالنسبة للأغراض الجذابة والمرغوبة الأخرى أيضاً؟ وما هو المُسوِّغ لتحديد خدمات حمائية انتقائية، بوصفها الموضوع الوحيد لأنشطة إعادة التوزيع المشروعة. هذا المُسوِّغ، إن وجد، يمكن أن يوضح أن تقديم الخدمات الحمائية هذا لا يدخل في توفير الرفاهية. فالأدق أكثر أن يطبق مصطلح «رفاهية» على أنماط الأسباب الداعية للترتيب والتنظيم، أكثر مما يطبق على الترتيب والتنظيم نفسه. إن بإمكاننا بشكل إيجازي أن ندعو ترتيباً ما «يمت للرفاهية»، إذا كانت أسبابه الداعمة الأساسية (الممكنة فقط) هي ذاتها تمت للرفاهية. (وكذلك تمت للدور «الأبوي»). لكن إيجاد أسباب ملزمة لا تمت للرفاهية يجعلنا نتخلى عن هذه التسمية. وما إذا قلنا إن المؤسسة التي تأخذ مالاً من أناس وتعطيه لآخرين، هي مؤسسة رفاهية أم لا، أمر يتوقف على السؤال: لماذا نظن أنها تفعل ذلك؟ فإعادة مال مسروق أو التعويض عن انتهاكات حقوق ليسا من دواعي الرفاهية. لقد تحدثت حتى الآن عن دولة العسس التي تبدو كدولة رفاهية، لأترك الاحتمال مفتوحاً بأن أنماط الأسباب التي لا تمت للرفاهية يمكن أن تكون موجودة، كي تبرر تقديم الخدمات الحمائية لبعض الناس من قبل آخرين (ولسوف أكشف عن بعض هذه الأسباب في الفصل 4 و5 من الجزء 1.)

يمكن لمؤيد الدولة بالغة الصغر أن يبدو وكأنه يشغل موقعاً مخلخلاً، رغم أنه يتجنب مسألة ما الذي يجعل الحماية مناسبة بشكل فريد لشرط إعادة التوزيع. ولكونه مهتماً كثيراً بحماية الحقوق من الانتهاك، فإنه يجعل هذا هو الدور المشروع الوحيد للدولة، ثم إنه يحتج بأن كل الأدوار الأخرى غير مشروعة،

لأنها هي ذاتها لها علاقة بانتهاك الحقوق. وبما أنه يوافق على المكانة الأساسية الشاملة للحماية وعدم انتهاك الحقوق، كيف يمكن يا ترى أن يدعم الدولة بالغة الصغر التي تبدو وكأنها تدع بعض حقوق الأشخاص غير محمية أو سيئة الحماية؟ ثم كيف يمكنه أن يدعم هذا باسم عدم انتهاك الحقوق؟

القيود والأهداف الأخلاقية

تفترض هذه المسألة أن يكون بإمكان الشأن الأخلاقي أن يقوم فقط بدور الهدف الأخلاقي، كحالة نهائية لبعض الأنشطة التي تحققه كنتيجة لها. والواقع يمكن أن يبدو وكأنها حقيقة ضرورية أن يتم شرح كلمات مثل «صواب»، «يجب»، «ينبغي» وهلم جراً، من حيث، أو ما يقصد به أن يكون منتجاً للخير الأكبر، مع كل الأهداف الكامنة في الخير[2]. بالتالي، غالباً ما يعتقد أن ما هو خطأ بالنسبة للنفعية (التي هي من هذا الشكل) إنما هو مفهومها الضيق جداً عن الخير. إذ يقال إن النفعية لا تأخذ بشكل صحيح الحقوق وعدم انتهاكها بالحسبان، بل بدلاً من ذلك تتركها في موقع ثانوي. كما أن الكثير من حالات الأمثلة المضادة للنفعية تدخل ضمن هذا الاعتراض. مثال على ذلك، معاقبة إنسان بريء، لإنقاذ جيرانه من هياج انتقامي. لكن يمكن للنظرية أن تتضمن داخلها، وبشكل أولي، عدم انتهاك الحقوق، إنما تتضمنه في المكان الخطأ والأسلوب الخطأ. إذ لنفترض أن شرطاً ما يتعلق بتقليل الكم الإجمالي لانتهاكات الحقوق إلى أدنى حد موجود في الحالة النهائية المرغوبة التي ينبغي الوصول إليها. إذن سيكون لدينا شيء ما أشبه بـ «نفعية الحقوق»، وانتهاك الحقوق (حين يخفض إلى أدنى حد سيحل فقط محل السعادة الإجمالية بوصفها الحالة النهائية ذات العلاقة في البنية النفعية). لاحظ أننا لا نتمسك بعدم انتهاك حقوقنا باعتباره هدفنا الأكبر الوحيد أو حتى نصنفه معجمياً لإلغاء البدائل، إن كان هناك مجتمع منشود ما نختار العيش فيه، حتى ولو انتهكت فيه بعض حقوقنا أحياناً،

بدلاً من الانتقال إلى جزيرة مهجورة حيث نعيش فيها وحدنا.) إذ يظل هذا يتطلب منا أن ننتهك حقوق أحدهم حين نخفض بفعلنا هذا الكم الإجمالي (الموزون) لانتهاك الحقوق في المجتمع. مثال على ذلك، انتهاك حقوق شخص ما يمكن أن يحرف آخرين عما ينوونه من أعمال تنتهك الحقوق بشكل جدي، أو يمكن أن يستبعد دافعهم لفعل ذلك، أو يمكن أن يزيح انتباههم وهلم جراً. إن حشداً من الغوغاء هائجاً في ناحية من المدينة يقتل ويحرق، سينتهك حقوق أولئك الذين يقطنون هناك. لذلك يمكن أن يحاول أحد الناس أن يُسوِّغ معاقبته لآخر يعلم أنه بريء من الجريمة التي أثارت غضب الحشد، على أساس أن معاقبة هذا الشخص البريء تساعد في تفادي انتهاكات أكبر للحقوق من قبل الآخرين، وذلك يؤدي إلى تخفيض عدد انتهاكات الحقوق في المجتمع إلى الحد الأدنى.

مقابل إدماج الحقوق في الحالة النهائية التي ينبغي التوصل إليها، يمكن للمرء أن يضعها كقيود جانبية على ما يتم من أفعال: لا تنتهك القيود ج، فحقوق الآخرين تبت بالقيود المفروضة على أفعالك. (والنظرة الموجهة باتجاه هدف مع قيود مضافة ستكون: من بين تلك الأفعال المتاحة لك والتي لا تنتهك الحقوق ج، اعمل بحيث تزيد إلى أقصى حد الهدف غ. هنا، تكون حقوق الآخرين قيداً على سلوكك الموجه باتجاه هدف. أنا لا أعني بذلك أن أشير إلى أن النظرة الأخلاقية الصائبة تتضمن أهدافاً إلزامية ينبغي متابعتها حتى ولو كان ذلك ضمن قيود.) هذه النظرة تختلف عن تلك التي تحاول أن تضع قيوداً جانبية لـ ج، ضمن الهدف غ. فالنظرة ذات القيود الجانبية تمنعك من انتهاك هذه الحدود الأخلاقية وأنت تتابع أهدافك، في حين أن النظرة التي يكون هدفها تخفيض انتهاك تلك الحقوق، تسمح لك بأن تنتهك الحقوق (القيود) لكي تقلل من انتهاكاتها الإجمالية في المجتمع(*).

(*) لسوء الحظ أن نماذج قليلة جداً لتركيبة النظرات الأخلاقية تم تصنيفها حتى الآن، رغم أن هناك، بالتأكيد، بنى مهمة أخرى. من هنا، الحجة القائلة ببنية ذات قيود جانبية تكمن إلى حد كبير في الجدال ضد بنية زيادة الحالة - النهائية إلى الحد الأقصى، هي غير نهائية، لأن
==

أما الادعاء بأن من يناصر الدولة بالغة الصغر، هو غير متسق، فإن بإمكاننا الآن أن نرى أنه يفترض أنه نوع من «انتهازي الحقوق». إذ يفترض أن هدفه، مثلاً، أن يخفض إلى أدنى حد الكم الموزون لانتهاك الحقوق في المجتمع، وأنه سيتابع هذا الهدف، حتى ولو من خلال الوسائل التي ينتهكون بها هم أنفسهم حقوق الناس. بدلاً من ذلك، يمكنه أن يضع عدم انتهاك الحقوق كقيد على أفعاله، بدلاً من (أو بالإضافة إلى) وضعه داخل بنية الحالة النهائية التي ينبغي التوصل إليها. إن الموقف الذي يتخذه هذا المناصر للدولة بالغة الصغر، سيكون متسعاً، إن كان منهجه للحقوق يقوم على أن كونك مجبراً على الإسهام في تحقيق خير الآخر ينتهك حقوقك، في حين أن خير شخص آخر لا يمدك بالأشياء التي تحتاج إليها حاجة ماسة، ومن ضمنها الأشياء الأساسية بالنسبة لحماية حقوقك،

هذه البدائل لم تستنفد. (في الصفحات القادمة، سنصف النظرة التي لا تناسب أية بنية بكل سرور. لذا، ينبغي أن يُصاغ بشكل دقيق نسق من البنى ويتم تقصيها، لعل بنية جديدة ما ستبدو أكثر ملاءمة حينذاك.

أما قضية ما إذا كانت نظرة القيود الجانبية يمكن أن توضع على شكل نظرة قيود ـ جانبية من دون هدف، فهي قضية خادعة. إذ يمكن أن يفكر المرء، مثلاً، بأن كل شخص يمكنه أن يميز، خلال مسيرته باتجاه هدفه، بين انتهاكه هو للحقوق وقيام شخص آخر بذلك. اعط الأول ثقلاً لا نهائياً (سلبياً) لهدفه، لا يعود بالإمكان لأي مقدار من إيقاف الآخرين عن انتهاك الحقوق أن يفوق انتهاكه هو لحقوق أحد الناس. وبالإضافة إلى عنصر الهدف الذي يتلقى ثقلاً لا نهائياً، تظهر هناك تعابير دلالية أيضاً، مثل «قيامي بشيء ما». كما أن بياناً حريصاً يحد من «نظرات القيود» سيلغي وسائل التحايل ووسائله هذه في تحويل القيود الجانبية إلى شكل من أشكال نظرة الحالة النهائية، باعتبارها كافية لتشكيل نظرة كنظرة الحالة النهائية. أما الطرق الرياضية في تحويل مشكلة التخفيض ذات القيود إلى سلسلة من التخفيضات غير المحددة لدور مساعد، فيقدمها أنطوني فياسكو وغارث ماكلورميك في برمجتهم غير الخطية: أساليب التخفيض المتسلسل غير المقيد (نيويورك: ويلي، 1968). الكتاب مهم سواء بطرائقه أو بتحديداته في إنارة منطقة اهتمامنا. لاحظ الطريقة التي يتضمن فيها دور العقوبة، القيود، والتنوع في أثقال دور العقوبة (انظر 7، 1) وهلم جراً.

ومسألة ما إذا كانت هذه القيود الجانبية مطلقة أم لا، أو ما إذا كان بالإمكان انتهاكها من أجل تفادي أهوال أخلاقية كارثية أم لا، وفي حال هذه الأخيرة، ما الذي يمكن أن تشبهه البنية الناتجة أمر آمل إلى حد كبير أن أتفاداه.

لا ينتهك هو نفسه حقوقك، حتى ولو كان يتفادى جعل انتهاك الشخص الآخر لحقوقك أمراً أصعب. (هذا المفهوم سيكون متسقاً، شريطة ألا يشكل عنصر الاحتكار لدى الدولة بالغة الصغر، بحد ذاته انتهاكاً للحقوق.) لكن كونه موقفاً متسقاً لا يوضح، بالطبع أنه موقف مقبول.

لماذا القيود الجانبية؟

أليس من غير العقل أن نقبل القيد الجانبي ج، بدلاً من النظرة التي توجه باتجاه تخفيض انتهاكات ج إلى أدنى حد؟ (فالنظرة الأخيرة تعامل ج على أنه شرط بدلاً من قيد.) وإذا كان عدم انتهاك ج بالغ الأهمية، ألا ينبغي أن يكون ذلك هو الهدف؟ كيف يمكن للاهتمام بعدم انتهاك ج أن يؤدي إلى رفض انتهاك ج، حتى عندما يحول هذا دون انتهاكات أخرى أكثر اتساعاً لـ ج. ثم ما هو المبرر لوضع عدم انتهاك الحقوق كقيد جانبي على الأفعال بدلاً من إدخاله كهدف فقط لأفعال الإنسان؟ فالقيود الجانبية على الأفعال تعكس المبدأ الكانتي القائل بأن الأفراد هم غاية وليسوا وسيلة، لا يعني فقط، أنهم لا يمكن التضحية بهم أو استخدامهم لتحقيق غايات أخرى دون موافقتهم، بل أيضاً أن الفرد غير قابل لانتهاك حقوقه. والمزيد يمكن أن يقال لإضاءة هذا الكلام عن الغايات والوسائل. لننظر في المثال الرئيس للوسيلة أو الأداة. فليس هناك قيد جانبي على الكيفية التي يمكننا بها استخدام أداة، سوى القيود الأخلاقية على الكيفية التي يمكننا بها استخدامها بالنسبة للآخرين. إذ هناك إجراءات ينبغي اتباعها للحفاظ عليها من أجل استخدام مستقبلي (لا تتركها خارجاً تحت المطر). كما أن هناك طرقاً كفوءة على نحو يزيد أو ينقص لاستخدامها. لكن ليس هناك تحديد لما يمكننا أن نفعل بها لإنجاز أهدافنا على أفضل نحو. الآن، لنتصور أن هناك قيداً لا يمكن تجاوزه هو ج على استخدام أداة ما. مثال على ذلك، يمكن أن تعار الأداة لك بشرط واحد فقط هو أن لا يُنتَهك ج، ما لم يكن

الكسب الذي تحصل عليه من قيامك بهذا يفوق مقداراً محدداً معيناً، أو ما لم يمكن ضرورياً لإنجاز هدف محدد معين. هنا لا يكون الشيء هو أداتك التي يمكن أن تستخدمها بما تمليه عليك رغبتك أو نزوتك، بل هي أداة حتى مع الأخذ بالحسبان القيد الذي لا يمكن تجاوزه. فإذا ما أضفنا قيوداً على استخدامها من النوع الذي لا يمكن تجاوزه أيضاً، حينذاك لا يمكن استخدام ذلك الشيء كأداة بتلك الطرق، بل هو لا يكون، في تلك المجالات، أداة على الإطلاق. ترى هل يمكن للمرء أن يضيف قيوداً كافية، بحيث لا يمكن للشيء أن يستخدم كأداة بتاتاً في أي مجال من المجالات؟

هل يمكن تقييد السلوك تجاه شخص من الأشخاص، بحيث لا ينبغي استخدامه من أجل أيِّ غاية سوى ما يختاره بنفسه؟ هذا شرط متشدد وصارم إلى حد الاستحالة إن كان يتطلب من كل منا أن يزودنا بما هو حسن وخير، كي نوافق موضوعياً على كل استخدام نرغب في أن نضعه فيه. بل حتى مجرد الطلب في أن لا يعترض على أي استخدام نخطط له، سيقلص تقليصاً كبيراً التبادل ثنائي الجانب، ناهيك عن سلاسل تبادلات كهذه. إذ يكفي أن يقف الطرف الآخر من أجل أن يكسب ما يكفي من التبادل، بحيث يظل راغباً في المضيّ بالعملية، حتى ولو كان يعترض على أحد الاستخدامات أو أكثر، تلك التي ستستخدم السلعة بها. طبقاً لهذه الشروط، فإن الطرف الآخر لا يستخدم كوسيلة فقط، في ذلك المجال. لكن طرفاً آخر لن يختار أن يتعامل معك إن كان يعلم شيئاً عن الاستخدامات التي تنوي أن تستخدمه هو أو سلعته بها، أي سيستخدم كوسيلة، حتى وإن تلقى ما يكفي ليختار (وهو في حالة جهل) أن يتعامل معك. («منذ البدء، أنت استخدمتني تماماً»، جملة يمكن أن يقولها شخص اختار أن يتعامل مع شخص آخر، فقط لأنه كان يجهل أهداف الآخر والاستخدامات التي سيستخدمه فيها.) ترى هل من الإلزامي على الشخص أخلاقياً أن يكشف ما ينويه من استخدامات لمن يتعامل معه، إن كان لديه أسبابه الداعية لأن يعتقد أن الطرف الآخر سيرفض التعامل معه، إن عرف بتلك الاستخدامات؟ وهل تراه يستغل الشخص الآخر إن هو لم يكشف له هذا الأمر؟

ثم أيّ حالة من الحالات لا يختار فيها الآخر أن يكون موضع استخدام على الإطلاق؟ وهل يستخدم إنسان إنساناً آخر كوسيلة، فقط كي تسره رؤية شخص جذاب يوافق على هذا الاستخدام؟[3] وهل لأحد أن يستخدم على هذا النحو أحداً كموضوع لتخيلات جنسية؟ هذه الأسئلة وأسئلة ذات صلة بها، تطرح قضايا مهمة بالنسبة للفلسفة الأخلاقية، لكن ليس بالنسبة للفلسفة السياسية، على ما أعتقد.

تعنى الفلسفة السياسية فقط ببعض الطرق التي لا يمكن للأشخاص أن يستخدموا بها الآخرين، وبصورة أساسية أن يعتدوا جسدياً عليهم. إن القيد الجانبي المحدد الذي يوضع على ما نفعله تجاه الآخرين، يعبر عن حقيقة مفادها أنه لا يمكن استخدام الآخرين بالطرق المحددة التي يستثنيها القيد الجانبي. فالقيود الجانبية تعبر صراحة عن عدم قابلية انتهاك حقوق الآخرين، بالطرق التي تحددها. هذه الصيغ من عدم قابلية الانتهاك يتم التعبير عنها بالأمر أو الوصية التالية: «لا تستخدم الناس بطرق محددة بدقة.» من جهة أخرى، تعبر نظرية الحالة ـ النهائية عن النظرة القائلة بأن الناس هم غايات، وليسوا مجرد وسائل (وذلك إن اختارت أن تعبر عن هذه النظرة أصلاً)، من خلال أمر أو وصية مختلفة:

«خفّض إلى أدنى حد استخدام الأشخاص كوسيلة بطرق محددة». إن اتباع هذا المفهوم ذاته يمكن أن يشتمل على استخدام شخص ما كوسيلة بإحدى الطرق المحددة. ولو كان «كانت» يعتقد بهذه النظرة، لكان قدم الصيغة الثانية من الأمر التصنيفي وفق الآتي: «لذلك، اعمل قدر استطاعتك لتخفيض استخدام الناس كوسائل إلى أدنى حد»، بدلاً من الصيغ التي استخدمها فعلاً: «اعمل بهذه الطريقة التي تعامل بها البشر دائماً، سواء أكان ذلك بشخصك أو بشخص أحد آخر، أي ببساطة ليس كوسيلة أبداً، بل دائماً وفي الوقت نفسه كغاية»[4].

تعبر القيود الجانبية عن عدم قابلية انتهاك حقوق الأشخاص الآخرين، لكن لماذا لا يمكن للمرء أن ينتهك حقوق الآخرين من أجل الصالح الاجتماعي الأكبر؟ فردياً، كل منا يختار أحياناً أن يمر بألم أو يقدم تضحية ما من أجل

الصالح الأكبر، أو لتفادي ضرر أكبر: فنذهب إلى طبيب الأسنان لتجنب معاناة أسوأ فيما بعد، ونقوم بعمل مزعج ما بسبب نتائجه الجيدة، وهكذا بعض الأشخاص يتبعون حمية غذائية كي يحسنوا صحتهم أو مظهرهم، بل إن بعضهم يوفرون النقود لإعالة أنفسهم عندما يكبرون في السن. وفي كل حالة، يتحمل الإنسان تكلفة ما من أجل مصلحة شاملة أكبر، إذن لماذا لا نعتقد، كذلك، أن بعض الأشخاص ينبغي أن يتحملوا تكاليف ينتفع بها أشخاص آخرون أكثر، من أجل الخير الاجتماعي الأشمل؟ لكن ليس هناك من كينونة اجتماعية لها مصلحة في أن تقوم بتضحية ما من أجل مصلحتها الخاصة. هناك فقط أفراد، مختلف الناس الأفراد، يمكن أن يضحوا بحيواتهم الفردية الخاصة. واستخدام أحد هؤلاء الناس لمنفعة الآخرين، يفيده هو وينفع الآخرين. إن الكلام عن الخير الاجتماعي الأشمل يغطي هذا تماماً. (أهو مقصود يا ترى؟) لكن أن تستخدم شخصاً بهذه الطريقة، أسلوب لا يحترم بشكل كافٍ ولا يأخذ بالحسبان حقيقة أنه شخص منفصل[5]، وأن حياته هي الحياة الوحيدة التي يمتلكها. فهو لن يحصل على خير ما يتجاوز أو يفوق بالقيمة تضحيته، كما أنه ما من أحد مخوَّل بأن يفرض ذلك عليه ـ وأقل الكل، الدولة أو الحكومة التي تدعي ولاءه لها (بينما لا يفعل ذلك الأفراد الآخرون). لهذا السبب، فإن على الدولة أن تكون، بكثير من الحذر، محايدة بالنسبة لمواطنيها.

القيود المؤيدة لمبادئ الحرية

تعكس القيود الجانبية الأخلاقية المفروضة على ما يمكن أن نفعل، حقيقة كوننا كيانات منفصلة، كما أزعم. إنها تعكس حقيقة مفادها أنه ما من عمل موازن أخلاقي يمكنه أن يتم «حيالنا، كما أنه لا يوجد ما يرجح أخلاقياً حياة من حيواتنا» مقابل عمل يحدث من قبل الآخرين، بحيث يؤدي إلى مصلحة اجتماعية شاملة أكبر.

كذلك ليس هناك تضحية يقوم بها أحدنا من أجل الآخرين يمكن تسويغها. هذه الفكرة الجذرية، بالتحديد، مفادها أن هناك أفراداً مختلفين لهم حياتهم المستقلة، ولذلك لا يمكن التضحية بأحد منهم من أجل الآخرين، هذه الفكرة تؤكد وجود قيود أخلاقية جانبية، لكنها تفضي أيضاً، كما أعتقد، إلى قيد جانبي هو أحد قيود المؤيدين لمبادئ الحرية يمنع الاعتداء على الآخرين.

وبقدر ما تكون نظرة زيادة حالة ـ الغاية إلى الحد الأقصى، أقوى، بقدر ما تكون الفكرة الجذرية تلك قادرة على مقاومتها، بحيث تحافظ على وجود القيود الجانبية الأخلاقية. من هنا لا بُدَّ من أن يُنظَر بجد أكثر إلى وجود الأفراد المختلفين الذين لا يشكلون موارد يمتلكها الآخرون. ثمة فكرة أساسية قوية كفاية لدعم القيود الجانبية الأخلاقية ضد القوة الأولية المسيطرة لنظرية زيادة الحالة ـ النهائية إلى أقصى حد، تكفي لأن نستمد منها قيداً مؤيداً لمبادئ الحرية على العدوان ضد الآخرين. وكل من يرفض ذلك القيد الجانبي الخاص، تكون لديه ثلاثة بدائل: 1 - يجب أن يرفض القيود الجانبية كافة. 2 - يجب أن يقدم تفسيراً مختلفاً لماذا توجد قيود جانبية أخلاقية، وليس بنية زيادة إلى الحد الأقصى، موجهة ببساطة نحو هدف، وهو التفسير الذي لا يستلزم كنتيجة لا بُدَّ منها قيداً جانبياً مؤيداً لمبادئ الحرية. أو[3] يتعين أن يقبل بقوة تلك الفكرة الجذرية المتعلقة باستقلالية الأفراد، مع الادعاء بأن مباشرة عدوان على شخص آخر ينسجم مع هذه الفكرة الجذرية. على هذا النحو يكون لدينا مخطط واعد عن جدل ينتقل من الشكل الأخلاقي إلى المضمون الأخلاقي: بحيث يتضمن شكل الأخلاق العنصر ف (أي القيود الجانبية الأخلاقية)، والتفسير الأفضل لوجود الـ ف في علم الأخلاق هو ب (أي البيان المشدد على اختلاف الأفراد) ثم من ب يستمد مضمون أخلاقي خاص، هو بالتحديد القيد المؤيد لمبادئ الحرية. أما المضمون الأخلاقي الخاص الذي يتم التوصل إليه من خلال هذه الحجة، والذي يركز على الحقيقة القائلة بأن هناك أفراداً مختلفين، لكل حياته التي يعيشها، فلن يكون هو القيد المؤيد لمبادئ الحرية تماماً، لكنه سيمنع التضحية بشخص لمصلحة آخر ومنفعته. كما ستكون هناك حاجة لخطوات أخرى نتوصل من

خلالها إلى منع العدوان الأبوي: باستخدام القوة، أو التهديد باستخدامها، لمنفعة الشخص الذي يستخدم العدوان ضده. من أجل هذا، على المرء أن يركز على الحقيقة القائلة بأن هناك أفراداً مختلفين، لكل منهم حياته التي يعيشها.

غالباً ما يُعتقد أن مبدأ عدم الاعتداء، هو المبدأ المناسب للتحكم بالعلاقات بين الأمم. إذن ما الفرق الذي نفترض أنه موجود بين الأفراد الذين هم أصحاب سيادة، والأمم صاحبة السيادة، ذاك الفرق الذي يجعل العدوان مسموحاً به بين الأفراد؟ لماذا يمكن للأفراد، من خلال حكومتهم وبشكل مشترك، أن يفعلوا بشخص، ما لا يمكن لأمة أن تفعله بأخرى؟ إن كان هناك أي شيء، فإن هناك قضية أقوى لعدم الاعتداء بين الأفراد، إذ أنهم وخلافاً للأمم، لا يتضمنون، كأجزاء أفراداً يمكن للآخرين أن يتدخلوا بشكل مشروع لحمايتهم أو الدفاع عنهم.

هنا، لن أتابع تفاصيل المبدأ الذي يمنع العدوان الجسدي، إلا لكي ألاحظ أنه لا يمنع استخدام القوة في حالة الدفاع ضد طرف آخر يشكل تهديداً، حتى ولو كان هذا التهديد بريئاً ولا يستحق العقاب. فالتهديد البريء هو الذي يقوم به شخص يشكل عنصراً سببياً بريئاً في عملية من النوع الذي يكون فيها معتدياً، إن اختار أن يصبح عنصراً كهذا. فإذا ما التقط شخص طرفاً ثالثاً ورماه عليك، وأنت في قاع بئر عميقة، فإن الطرف الثالث يكون بريئاً، لكن يشكل تهديداً، إن اختار أن يقذف بنفسه عليك، ولسوف يكون في ذلك المسار معتدياً. إذ حتى لو بقي الشخص الساقط حياً بعد سقوطه عليك، هل يمكن أن تستخدم بارودتك الشعاعية لتفكيك الجسم الساقط قبل أن يسحقك ويقتلك؟ عادة تصاغ الكوابح المؤيدة لمبادئ الحرية، لكي تمنع استخدام العنف ضد الأشخاص الأبرياء. لكن التهديدات البريئة، على ما أعتقد، مسألة أخرى ينبغي أن يُطبق عليها مبادئ مختلفة[7]. لذلك، ينبغي أن تصاغ في هذا المجال نظرية كاملة تحدد القيود المختلفة التي توضع في حال الرد على التهديدات البريئة. ثمة تعقيدات أخرى تتعلق بالدروع البريئة للتهديدات، أي لأولئك الأشخاص الذين لا يشكلون بأنفسهم تهديداً، بل يكونون في موقع يتعرضون فيه للضرر، من خلال الوسيلة المتاحة

فقط لإيقاف التهديد. فالأشخاص الأبرياء الذين يقعون في شراك جبهة من دبابات المعتدين، بحيث لا يمكن لهذه الدبابات أن تُضرَب دون أن يُضربوا هم، مثل هؤلاء الأشخاص هم دروع بريئة للتهديدات. (هنا بعض استخدامات القوة ضد أناس لجعل المعتدي لا يعتدي على دروع بريئة تتعرض لتهديدات. مثال على ذلك: طفل بريء يمت بصلة لمعتدٍ، يتم تعذيبه لجعل المعتدي يكف عن عدوانه، ألا يكون درعاً للأب؟) ترى هل يمكن للمرء أن يؤذي عن علم دروعاً بريئة؟ وإذا كان من الممكن الهجوم على معتدٍ وإيذاء درع بريء، هل يمكن للدرع البريء أن يرد دفاعاً عن النفس (مع الافتراض بأنه لا يستطيع التحرك ضد المعتدي أو قتاله؟) هل يمكن لدينا في هذه الحالة شخصان يقتتلان دفاعاً عن النفس؟ كذلك، إن تستخدم القوة ضد تهديد بريء بالنسبة لك، هل تصبح بالنتيجة تهديداً بريئاً بالنسبة له، بحيث يمكنه حينئذ، وعلى نحو مُسوَّغ، أن يستخدم قوة إضافية ضدك (على افتراض أن باستطاعته أن يفعل هذا، لكنه لا يستطيع منع إمكانية التهديد الأصلي الواقع عليه؟) إنني أطرح بحذر شديد هذه القضايا العسيرة إلى حد غير معقول هنا، فقط كي ألاحظ أن النظرة التي تقول إنها تجعل عدم الاعتداء مسألة أساسية يجب أن تجيب بكل صراحة ووضوح عن هذه الأسئلة عند نقطة من النقاط.

إن باستطاعتنا أن نوضح المكانة والمضامين التي تتصف بها القيود الجانبية الأخلاقية من خلال النظر إلى الكائنات الحية التي لا تُعدُّ، عادة، مثل هذه القيود الجانبية الصارمة (أو أيِّ قيود على الإطلاق) مناسبة لها: وبالتحديد غير البشر. ترى هل هناك أي قيود على ما يمكن فعله بالحيوانات؟ هل للحيوانات المكانة الأخلاقية الخاصة بالأشياء المجردة؟ وهل تعجز بعض الأغراض عن تخويلنا فرض تكاليف كبيرة على الحيوانات؟ ثم ما الذي يخولنا أن نستخدمها أساساً؟

تُعد الحيوانات شيئاً ما. بل بعض الحيوانات العليا، على الأقل، يجب أن تعطى بعض الوزن في تفكير الناس المتعلق بما ينبغي فعله إزاءها. لكن من الصعب البرهنة على هذا (ومن الصعب أيضاً البرهنة على أن الناس يُعدون شيئاً

ما!) بادئ ذي بدء سنضرب أمثلة خاصة، ومن ثم نورد الحجج. فإن شعرت بحاجة لأن تطقطق أصابعك، ربما لتدق بعض الموسيقى، وعلمت أنك من خلال رابطة سببية غريبة ما، ستتسبب، من خلال طقطقتك لأصابعك، بموت 10.000 بقرة ليست ملكك، بعد عذاب وألم شديدين، أو حتى دون ألم وبشكل فوري، هل سيكون من الصواب تماماً أن تطقطق أصابعك؟ وهل هناك سبب ما يفسر، لماذا من الخطأ أخلاقياً أن تفعل ذلك؟

بعضهم يقولون إن على الناس أن يفعلوا ذلك، لأن أفعالاً كهذه تضفي عليهم الصبغة الوحشية، وتجعل من المحتمل أكثر أن تجعلهم يسلبون أشخاصاً ما حياتهم، فقط لكي يستمتعوا. هذه الأفعال التي لا اعتراض عليها بذاتها أخلاقياً، كما يقولون، تتصف بآثار أخلاقية غير مرغوب فيها. (لكن الأمور تختلف إن لم يكن هناك احتمال لآثار كهذه، مثال على ذلك، الشخص الذي يعرف أنه سيكون آخر شخص على وجه الأرض.) لكن لماذا يجب أن يكون هناك آثار كهذه؟ فإن كان هو ذاته على صواب تماماً، إن يفعل أي شيء أصلاً بالنسبة للحيوانات والأشخاص، ويبقي ذلك في ذهنه حين يفعله، لماذا قتل الحيوانات يميل لأن يضفي عليه الصبغة الوحشية، ويجعل الاحتمال أكبر، في أن يقوم بإيذاء أو قتل الأشخاص؟ ترى هل يرتكب الجزارون جرائم قتل أكثر؟ (مقارنة بالأشخاص الآخرين الذين يحملون معهم سكاكين؟) وإن كنت أستمتع بضرب كرة مضرب بمضرب، هل يزيد هذا، إلى حد كبير، من خطر قيامي بالعمل ذاته على رأس أحد الناس؟ ألا أكون قادراً على فهم أن الناس يختلفون عن كرة المضرب، ثم ألا يوقف هذا الفهم سفك الدم؟ لماذا تختلف الأمور يا ترى في حالة الحيوانات؟ من المؤكد أن المسألة أساسية: ما إذا كان سفك الدم سيحدث أم لا، لكن ثمة لغزاً مُحَيِّراً يتعلق بالسؤال: لماذا يجب أن يحدث أصلاً، وذلك على الأقل من قبل قراء هذا البحث، من الناس المثقفين القادرين على وضع فوارق فاصلة، والعمل بشكل مختلف طبقاً لها.

فإذا كانت بعض الحيوانات تعد شيئاً ما، ترى أي هذه الحيوانات تعد شيئاً ما، وإلى أي مدى تعد شيئاً ما، وكيف يمكن البت بهذا؟ لنفترض (كما أعتقد

أن هناك أدلة تدعم ذلك) أن أكل الحيوان ليس ضرورياً للصحة، وليس أقل تكلفة من أغذية صحية بديلة مثله، ومتاحة للناس في الولايات المتحدة. المكسب، حينذاك، من أكل الحيوان هو المتعة التي يشعر بها الإنسان من مذاقاته المتنوعة. وأنا لا أزعم أن هذه ليست مذاقات سارة وممتعة ومثيرة حقاً، لكن يبرز السؤال التالي: هل هذه المذاقات التي نحصل عليها من أكل الحيوانات تفوق أخلاقياً الوزن الذي يعطى لحياة الحيوان وألمه حين نقتله؟ انطلاقاً من أن الحيوان يجب أن يعد شيئاً ما. هل المكسب الإضافي الذي نحصل عليه من أكل الحيوانات، بدلاً من المنتجات غير الحيوانية، أكبر من الكلفة الأخلاقية؟ وكيف يمكن البت بهذه المسائل؟

بإمكاننا أن ننظر إلى قضايا يمكن المقارنة بينها، باسطين ما شئنا من أحكام نتخذها على تلك القضايا، بحيث نصل إلى القضية الموجودة أمامنا. مثال على ذلك يمكننا النظر إلى قضية الصيد والقنص، حيث أزعم أنه ليس من الصواب على الإطلاق أن تصيد الحيوانات وتقتلها، فقط كي تتسلى وتستمتع بذلك. ترى هل الصيد قضية خاصة لأن هدفها وما تقدمه من متعة وتسلية، هو في مطاردة الحيوانات وتشويهها وموتها؟ لنفترض إذن أنني أستمتع باللعب بمضرب كرة القاعدة. ويصدف أنه في مقدمة المكان الوحيد الذي ألوّح فيه بالمضرب، تقف بقرة. ولسوء الحظ، فإن التلويح بالمضرب ينتج عنه تهشيم رأس البقرة. لكنني لا أستمتع بقيامي بذلك، فالمتعة تأتي من تمرين عضلاتي، من اللعب بالمضرب جيداً، وهلم جراً. إنما من سوء الحظ أنه حدث أثر جانبي لعملي ذاك، وهو تهشيم رأس حيوان. من المؤكد أنه كان باستطاعتي أن أمتنع عن التلويح بالمضرب، إذ بدلاً من ذلك، أنحني وألمس أصابع قدمي أو أقوم بتمرين آخر. لكن هذا لن يكون ممتعاً مثل التلويح بالمضرب، ولن أحصل من ذلك على الكثير من المتعة أو السرور أو الابتهاج. بذلك يكون السؤال المطروح: هل من الصواب بالنسبة لي أن أضرب بالمضرب لكي أحصل على المزيد من المتعة من خلال التلويح به، مقارنة بالنشاط البديل الأفضل الذي يمكن أن أقوم به ولا يشتمل على إيذاء الحيوان؟ لنفترض أن المسألة ليست فقط الامتناع عن مسراتي الخاصة

اليوم في اللعب بالمضرب، ولنفترض أن الموقف نفسه يحدث لك كل يوم مع حيوان آخر. هل هناك مبدأ ما يسمح بقتل الحيوانات وأكلها من أجل المتعة، الإضافية التي يأتي بها هذا العمل؟ ثم ألا يتيح اللعب بالمضرب الفرصة لمتعة أخرى يأتي بها؟ وما تراه ذلك المبدأ؟ (هل هذا يوازي على نحو أفضل أكل اللحم؟ مثلاً حيوان يُقتَل للحصول منه على عظم لتصنيع أفضل أنواع المضارب التي تستخدمها، والمضارب التي تصنع من مادة أخرى لا تمنحك المتعة ذاتها تماماً. أهو حسن أن تقتل الحيوان للحصول على المزيد من المتعة بسبب استخدام مضرب مصنوع من عظمه؟ هل من المسموح به أخلاقياً أن تستأجر شخصاً ليقوم بعملية القتل من أجلك؟)

أمثلة وأسئلة كهذه يمكن أن تساعد المرء في أن يرى أي خط مؤلم يود أن يتبعه، وأي نوع من المواقف يود أن يتخذه. مع ذلك يواجه الناس القيود المعتادة المفروضة على حجج الإنسان، فلا يقولون حين ينشب نزاع، أية وجهة نظر سيتخذون. ذلك أنك بعد الإخفاق في وضع مبدأ يميز بين التلويح بمضرب وقتل حيوان وأكله، يمكنك البت بأنه أمر صحيح فعلاً، بالنتيجة، أن تلعب بالمضرب. الأكثر من ذلك، أن مثل هذا اللجوء لقضايا كهذه لا يساعدنا كثيراً في تحديد الوزن الأخلاقي بدقة لأنواع الحيوانات المختلفة. (إلا أننا سنناقش أكثر الصعوبات الناجمة عن فرض استنتاجات أخلاقية باللجوء إلى الأمثلة التي نضربها في الفصل 9.)

هدفي هنا من ضرب هذه الأمثلة هو أن أتابع فكرة القيود الجانبية الأخلاقية، وليس أكل الحيوانات. رغم أن علي أن أقول إن المنافع الإضافية التي يمكن أن يجنيها الأمريكيون اليوم من أكل الحيوانات، لا تسوِّغ، برأيي، قيامهم بذلك. لهذا يتوجب عدم قتلها. إحدى الحجج التي تمثُل على الدوام ولا علاقة لها بالقيود الجانبية والتي تستحق الذكر، هي التالية: لأن الناس يأكلون الحيوانات، فإنهم يربونها أكثر مما يمكن أن تكون الحالة الأخرى التي لا توجد فيها هذه الممارسة. وأن توجد لفترة من الزمن خير من ألا توجد أبداً. وهكذا، (فإن الحجة تتضمن) أن من الأفضل قتل الحيوانات، لأننا نقوم

بأكلها، ورغم أن هذا ليس موضوعنا، فإن من حسن الحظ أنه يتبين أننا حقاً ودائماً نستفيد منه! (لكن إذا تغيرت الأذواق، ولم يعد الناس يجدون من الممتع أن يأكلوا لحم الحيوان، فهل أولئك المعنيون بمصلحة الحيوان سيظلون يقومون خلسة بالمهمة المزعجة ويستمرون في أكله؟ إنني على ثقة أن أحداً لن يفهمني حين أقول إنه ينبغي إعطاء الحيوان وزناً أخلاقياً مماثلاً للوزن الذي يعطى للإنسان، إن ألاحظ أن الحجة الموازية المتعلقة بالناس لا تبدو مقنعة كثيراً. إذ يمكننا أن نتصور أن مشكلات السكان تؤدي بكل زوجين أو جماعة من الناس لأن تحدد النسل لديها وفق عدد ما نتفق عليه سلفاً. لنفترض أن زوجين معينين، وبعد أن أنجبا العدد المتفق عليه، اقترحا أن ينجبا طفلاً إضافياً ثم في سن الثالثة (أو الثالثة والعشرين) يتصرفان بالتضحية به أو استخدامه لغرض من أغراض تذوق الطعام، مُسوِّغين ذلك بأنهم لاحظوا أن الطفل ما كان ليوجد على الإطلاق لو لم يكن هذا مسموحاً به، ومن المؤكد أن من الأفضل بالنسبة له أن يوجد لعدد معين من السنين من ألا يوجد أبداً. لكن، حين يوجد الشخص، لا يغدو كل شيء ينسجم مع وجوده الشامل، لكن لكونه فائضاً عن الحاجة، يمكن القيام بإلغائه: حتى من قبل من كانوا السبب في وجوده. فالشخص الموجود تصبح لديه متطلبات وحقوق، حتى إزاء أولئك الذين كان هدفهم من خلقه أن ينتهكوا تلك الحقوق. ولسوف يكون أمراً يستحق الجهد، أن نتابع الاعتراضات الأخلاقية على نظام يسمح للوالدين بالقيام بأي شيء، إمكانية السماح به ضرورية من أجل اختيارهم أن يكون لديهم طفل، ومن الأفضل أن يُلغى الطفل من ألا يولد أبداً[8]. (فالبعض يعتقدون أن الاعتراضات الوحيدة تنشأ من الصعوبات الناجمة عن تدبير أمر السماح فقط) كذلك حين توجد الحيوانات، يمكن أيضاً أن يصير لها حقوق بمعاملة معينة. هذه الحقوق يمكن أن يكون لها وزن أقل من حقوق الناس. لكن حقيقة أن بعض الحيوانات تأتي إلى الوجود فقط، لأن أحد الناس أراد أن يفعل شيئاً ما ينتهك به حقاً من هذه الحقوق، لا يعني أن ذلك الحق لم يكن له وجود على الإطلاق.

لننظر ملياً إلى الموقف التالي حول معاملة الحيوانات (أيضاً من نوع الحد الأدنى)، بحيث يمكننا بسهولة أن نرجع إليه، ولنسمِّ هذا الموقف «المنفعة بالنسبة للحيوان، الكانتية بالنسبة للإنسان»، إذ يقول: 1 - لنزد إلى أقصى حد السعادة الإجمالية لكل الكائنات الحية. 2 - لنضع قيوداً جانبية صارمة على ما يمكن أن يفعله المرء بالكائنات البشرية. فالبشر لا يمكن استخدامهم أو التضحية بهم من أجل منفعة الآخرين، أما الحيوانات فيمكن استخدامها أو التضحية بها من أجل منفعة الناس أو الحيوانات الأخرى، فقط إذا كانت هذه المنفعة أكبر من الخسارة الواقعة. (هذا الكلام غير الدقيق عن الموقف النفعي قريب تماماً من أغراضنا، ومن الممكن التعامل معه على نحو أيسر في النقاش.) فالمرء يمكن أن يمضي قدماً فقط إن كانت المنفعة الإجمالية أكبر من الخسارة الواقعة على الحيوانات. هذه النظرة النفعية تنظر إلى الحيوان وتأخذه في الحسبان، مثلما ينظر مذهب النفعية العادي إلى الأشخاص ويأخذهم بحسبانه. وكما يقول أورويل يمكننا أن نختصر هذه النظرة وفق الآتي: كل الحيوانات متساوية، لكن بعضها أكثر قيمة من بعضها الآخر. (لكن لا يمكن التضحية بأحد منها إلا من أجل منفعة كلية أكبر، إنما لا يمكن التضحية بالأشخاص بتاتاً، أو فقط وفق شروط أشد صرامة بكثير، وليس أبداً لمنفعة الكائنات غير البشرية. أقصد بـ (1 - أعلاه: أن ألغي فقط التضحيات التي لا تنطبق على المعيار النفعي، ولا تكلف بالقيام بهدف نفعي. ولسوف أدعو هذا الموقف بالنفعية السلبية.) الآن يمكننا أن نوجه حججنا المتعلقة بأن الحيوانات تعد شيئاً ما بالنسبة إلى أصحاب الآراء المخالفة، وإلى الفيلسوف الأخلاقي «الكانتي» الذي يفرض قيوداً جانبية متشددة على ما يمكن فعله بالإنسان، إذ يمكننا أن نقول:

أنتم تعتنقون مبدأ النفعية غير الصالح، لأنه يسمح بالتضحية بالفرد من أجل منفعة فرد آخر. بالتالي، ونتيجة ذلك تهملون القيود الصارمة التي تحدد كيف يمكن لإنسان بشكل مشروع أن يتصرف حيال آخر. لكن هل يمكن أن يكون هنالك شيء وسيط أخلاقياً بين الأشخاص والحجارة، شيء بدون قيود صارمة على التعامل معه، لكن على ألا يعامل كشيء فقط؟ إذ يتوقع المرء أنه

من خلال حذف أو إنقاص بعض سمات الأشخاص، يمكننا أن نحصل على هذا النوع الوسيط من الكائنات (أو ربما كائنات ذات موقع أخلاقي متوسط، يتم الحصول عليها بحذف بعض مزايانا وإضافة مزايا مختلفة عن مزايانا.) ولسوف يكون من المقبول أن تكون الحيوانات هي تلك الكائنات الوسيطة، وأن يكون مذهب النفعية هو الموقف الوسيط. هنا يغدو بإمكاننا أن نقارب المسألة من زاوية مختلفة قليلاً. فالمذهب النفعي يفترض أن السعادة هي كل ما هو مهم وأن كل الكائنات قابلة للتبادل فيما بينها على حد سواء. هذه النظرة لا تنطبق بالحقيقة على الأشخاص. لكن أليست النفعية (السلبية) تنطبق على كل الكائنات التي تنظر إليها تلك النظرة ولا تنطبق على الحيوانات؟

أما إلى النفعي فيمكن أن نقول:

إن كانت ممارسات السعادة، الألم، المتعة وما شابه (والقدرة على هذه الممارسات) هي ذات صلة بالأخلاقية، إذن ينبغي أن تدخل الحيوانات في الحسابات الأخلاقية، إلى الحد الذي تكون لها فيه هذه القدرات والممارسات. ففي رسم بياني تمثل فيه الخطوط الأفقية السياسات أو الأفعال البديلة، وتمثل فيه الخطوط الشاقولية مختلف المتعضيات كأفراد، وكل مدخل يمثل المنفعة (متعة خالصة، سعادة) التي سيحصل عليها ذلك الفرد من تلك السياسة، فإن النظرية النفعية تقيّم كل سياسة من خلال كم المداخل في صفوفها، وتوجهنا بحيث نقوم بعمل أو نتبنى سياسة يكون كم مداخلها هو الأعلى. كذلك كل خط شاقولي يكون له وزنه ويحسب حسابه، سواء أكان يتعلق بشخص أو كائن غير بشري. ورغم أن بنية النظرية تعاملهم بالتساوي، إلا أن الحيوانات يمكن أن تكون أقل أهمية في القرارات بسبب الحقائق المتعلقة بها. وإذا كانت الحيوانات أقل قدرة على الشعور بالمسرة، الألم والسعادة من البشر، فإن مداخل الرسم البياني في أعمدة الحيوانات ستكون أدنى عموماً من تلك الموجودة في أعمدة البشر، وفي هذه الحالة ستكون أقل أهمية كعوامل في القرارات النهائية التي تُتخذ.»

يجد النفعي أن من الصعب أن ينكر على الحيوانات هذا النوع من النظرة المتساوية. إذن على أي أسس، يمكن بشكل متسق أن يميز سعادة الأشخاص عن سعادة الحيوانات، وأن يحسب حساب النوع الأول فقط؟ بل حتى إن لم تدخل الممارسات في الرسم البياني النفعي، ما لم تكن فوق عتبة معينة، فمن المؤكد أن بعض ممارسات الحيوانات وخبراتها في هذا المجال أكبر من بعض خبرات الناس وممارساتهم تلك التي يرغب النفعي في أن يحسب حسابها. (لنقارن كائناً حيوانياً يحرق وهو حي وغير مخدَّر، بانزعاج بسيط من انزعاجات الإنسان.) هنا يمكن أن نلاحظ أن بنتام يعد سعادة الحيوان بالطريقة ذاتها تماماً تلك التي شرحناها[9].

وفق مبدأ «المنفعة بالنسبة للحيوان، والكانتية بالنسبة للإنسان»، ستعامل الحيوانات وفق ما تكسبه الحيوانات والكائنات الأخرى، غير أن الأشخاص لن يعاملوا أبداً (أي يوجه لهم أذى، أو يضحى بهم) ضد رغبتهم، من أجل مكسب يحصل عليه الحيوان. إذ لا يمكن إيقاع أي أذى بالأشخاص كرمى للحيوانات، (بما في ذلك العقوبات الخاصة بانتهاك القوانين التي تحرم القسوة تجاه الحيوان؟) هل هذه يا ترى نتيجة مقبولة؟ ألا يمكن للمرء أن ينقذ 10.000 حيوان من معاناة مفرطة الإيلام، بإيقاع بعض الإزعاج الخفيف بشخص، كي لا يسبب معاناة الحيوانات تلك؟ لكن يمكن للمرء أن يشعر بأن القيد الجانبي ليس مطلقاً، حين يكون هناك شخص يمكن إنقاذه من معاناة مفرطة الإيلام. لذلك، ربما القيد الجانبي يمكن إرخاؤه قليلاً أيضاً، إنما ليس كثيراً، حين تكون معاناة الحيوان قيد الرهان. أما النفعي الخالص (بالنسبة للحيوانات وبالنسبة للكائنات البشرية، مجتمعة في مجموعة واحدة) فيمضي أبعد ويعتقد، إن ظلت الأمور الأخرى دون تعديل، أن بإمكاننا أن نوقع بعض المعاناة بشخص من الأشخاص لتفادي معاناة أكبر (قليلاً) نسببها للحيوان. هذا المبدأ المتساهل يبدو لي شديداً على نحو غير مقبول، حتى عندما يكون الهدف هو أن نتفادى معاناة أكبر نسببها للإنسان!

ما يضايق النظرية النفعية هو ما يتعلق بوحوش النفعية الذين يحصلون على مكاسب أكبر على نحو هائل، في حالة الانتفاع من أيٍّ تضحية بالآخرين مقارنة بما يخسره هؤلاء الآخرون. لأن النظرية، وعلى نحو غير مقبول، تقضي على ما يبدو، بأن يضحى بنا كلنا ويلتهمنا الوحش، لكي يزيد من منفعته الإجمالية. كذلك إن كان الأشخاص من شرهي النفعية فيما يتعلق بالحيوانات، يحصلون دائماً على منفعة موازنة إلى حد كبير من كل تضحية بالحيوان، كما يمكننا أن نشعر أن مبدأ «المنفعة بالنسبة للحيوان، والكانتية بالنسبة للإنسان» في الطلب (أو السماح) بأن يضحى بالحيوانات دائماً تقريباً، يجعل الحيوانات ثانوية جداً بالنسبة للأشخاص.

وبما أنها تأخذ بالحسبان سعادة الحيوانات ومعاناتها، ترى هل تعتقد النظرة النفعية بأن الأمر سيكون على ما يرام أن تقتل الحيوان بلا ألم؟ هل سيكون على ما يرام، بالنسبة للنظرة النفعية، أن تقتل الناس أيضاً بلا ألم، في الليل شريطة أن لا يعلن المرء عن ذلك أولاً؟ هنا، النفعية غير جديرة إلى حد يسيء لسمعتها بالنسبة للقرارات التي يكون فيها عدد الأشخاص هو القضية (في هذا المجال، ينبغي الاعتراف، بأن من الصعب التوصل إلى الجدارة التامة.) تتطلب زيادة السعادة الإجمالية إلى أقصى حد، الاستمرار في إضافة أشخاص طالما أن منفعتهم الخالصة إيجابية وكافية لموازنة الخسارة في المنفعة التي يسببها وجودهم في العالم للآخرين. إن زيادة معدل المنفعة إلى الحد الأقصى، يسمح للشخص بأن يقتل كل شخص آخر، إذا كان ذلك سيسبب له «النشوة»، وبالتالي يجعله أكثر سعادة من المعدل. (ولا تقل إن عليه ألا يفعل ذلك، لأن المعدل بعد موته سينخفض أدنى مما لو لم يقتل الآخرين كلهم.) ترى هل من الصواب أن تقتل أحد الناس شريطة أن تعوضه بآخر مباشرة (بإنجاب طفل مثلاً، أو كما هي الحال في الخيال العلمي، بخلق شخص كامل النضج تماماً،) يكون سعيداً بقية حياته بسبب الشخص الذي قتلته؟ بالنتيجة، لن يكون هناك نقصان خالص في المنفعة الإجمالية، أو حتى أي تغير في المظهر الجانبي لتوزيعها. ترى هل يُحظر القتل فقط كي نمنع مشاعر الانزعاج والضيق من جانب الضحايا المحتملين؟

وكيف يفسر النفعي ما هو ذاك الذي يسبب الإزعاج والضيق، وهل يضع حقاً سياسة تتعلق بما يجب الاعتقاد بأنه خوف لا عقلاني؟) من الواضح أن النفعي بحاجة ماسة لأن يدعم نظرته بأشياء ملحقة كي يستطيع التعامل مع قضايا كهذه، وربما سيجد أن النظرية الملحقة ستصبح هي النظرية الأساسية التي تصوّب النظرات النفعية إلى زاوية من الزوايا.

لكن أليس المذهب النفعي صالحاً على الأقل بالنسبة للحيوانات؟ لا أعتقد. لكن إن لم تكن فقط خبرات الحيوانات التي تشعر بها ذات علاقة، ترى أي شيء آخر له علاقة؟ هنا تنشأ مجموعة من المسائل. إلى أي حد ينبغي أن نحترم حياة الحيوان طالما هو حي، وكيف يمكننا أن نقرر هذا؟ هل على المرء أن يُدخل أيضاً فكرة ما عن وجود لا يحط أحد من قدره؟ هل من الصواب تماماً أن نستخدم تقنيات الهندسة الوراثية لإنجاب ذرية من العبيد الطبيعيين الذين سيكونون راضين بحظهم في الحياة؟ عبيد من الحيوانات الطبيعية؟ هل ذلك هو تدجين الحيوانات؟ فحتى بالنسبة للحيوانات، لا يقوم المذهب النفعي بكل ما تحكيه القصة، إلا أن كثافة الأسئلة ترهبنا.

آلة التجريب

هنالك أيضاً ألغاز أساسية تظهر لنا حين نسأل ما الذي يهم سوى الكيفية التي يشعر بها الناس في الخبرات التي يمرون بها «من داخل». لنفرض أن هناك آلة تجريب تقدم لك أية تجربة ترغب بها. فعلماء النفس والأعصاب فائقو الخداع يمكنهم أن يحرضوا دماغك، بحيث تفكر وتشعر بأنك تكتب رواية عظيمة، أو تكسب صديقاً أو تقرأ كتاباً مثيراً. إذ تكون طوال الوقت عائماً في حوض مع أقطاب كهربائية مربوطة بدماغك. فهل توصل نفسك بهذه الآلة من أجل الحفاظ على حياتك، أو من أجل برمجة تجارب حياتك مسبقاً؟ إن كنت منزعجاً بسبب فقدانك لبعض الخبرات المرغوبة، يمكننا أن نفترض أن مشاريع الشغل

قامت بالبحث بشكل شامل في حياة الكثير من الآخرين. وبإمكانك أن تمديدك وتختار من مكتبتهم الكبيرة أو مائدتهم الشطائرية الكثير من خبرات كهذه، فتختار لخبرات حياتك، مثلاً خبرات للسنتين القادمتين. ثم بعد أن تمر سنتان، ستكون لديك عشر دقائق أو عشر ساعات خارج الحوض، لتختار خبرات سنتيك التاليتين. طبعاً، طالما أنت في الحوض لن تعلم أنك هناك، بل تعتقد أن كل شيء يحدث في الواقع. كما يمكن لآخرين أن يدخلوا الآلة، لكي تكون لديهم الخبرات التي يريدون، بحيث لا تكون هناك حاجة لأن تبقى غير متصل بالآلة كي تخدمها. (ولنتجاهل مشكلات مثل من يخدم الآلات، إن كان الكل سيوصلون أنفسهم بها؟) فهل ستوصل نفسك بالآلة يا ترى؟ وأي شيء آخر يمكن أن يهمك سوى الكيفية التي تشعر بها في حياتك من داخل؟ كما أنك لن تمتنع عن وصل نفسك، بسبب بضع لحظات من الضيق بين اللحظة التي تقرر فيها، واللحظة التي توصل نفسك فيها بالآلة. وأية لحظات ضيق ضئيلة مقارنة بعمر كامل من النعيم والسعادة (إن كان ذلك هو ما تختاره) ولماذا تشعر بأي ضيق أصلاً، إن كان قرارك هو القرار الأفضل؟

ترى ما المهم بالنسبة لنا زيادة عن خبراتنا؟ إننا بادئ ذي بدء، نريد القيام بأشياء معينة، وليس فقط خبرة القيام بها. وفي حال الخبرة المعينة، يحدث فقط أننا أولاً نريد القيام بالأفعال التي نرغب بخبرات القيام بها أو التفكير بأننا قمنا بها. (لكن لماذا نريد القيام بأنشطة بدلاً من مجرد تجريبها؟) ثمة سبب آخر لعدم وصلك نفسك بالآلة، هو أننا نريد أن نكون بطريقة معينة نوعاً معيناً من الأشخاص. والشخص العائم في حوض هو نقطة من حبر لم يبت بها بعد. فليس هناك سؤال عما يمكن للشخص أن يشبه، بعد أن يمضي وقتاً طويلاً في الحوض. هل يكون شجاعاً، لطيفاً، ذكياً، فطناً، محباً؟ إن من الصعوبة بمكان كبير أن تقول ماذا سيكون، إذ أنه لن يكون هو نفسه على الإطلاق. إن الاتصال بالآلة نوع من الانتحار. بل يبدو لبعضهم أن واحدهم وقع في شرك بسبب صورة، وأن لا شيء يتعلق بما تكون عليه يمكن أن يكون مهماً، إلا

كما ينعكس علينا في توقعاتنا. لكن هل هو مفاجئ يا ترى أن ما نكون عليه مهم بالنسبة لنا؟ لماذا يجب أن نهتم فقط بالكيفية التي يمتلئ بها وقتنا، وليس بما هي ماهيتنا؟

ثالثاً، الدخول في آلة التجريب يقيدنا بواقع من صنع الإنسان، بعالم ليس أعمق وأكثر أهمية من ذاك الذي يستطيع الناس أن يشيدوه[10]. إذ ليس هناك أي احتكاك فعلي بأي واقع أعمق، رغم أن التجربة يمكن أن تكون زائفة. فالكثير من الأشخاص يرغبون في أن يتركوا أنفسهم عرضة لاحتكاك كهذا، ولسبر غور ذي دلالة أعمق[*]. هذا يوضح شدة الصراع حول العقاقير ذات الفعالية النفسية التي ينظر إليها البعض باعتبارها مجرد آلات تجريب محلية، فيما ينظر إليها آخرون باعتبارها مسالك إلى واقع أعمق، بينما ينظر إليها البعض الآخر باعتبارها أشبه بالاستسلام لآلة التجريب، والبعض الرابع باعتبارها أحد الأسباب لعدم الاستسلام!

إننا نتعلم أن شيئاً ما يهمنا بالإضافة إلى تجريبه من خلال تصور آلة تجريب، ومن ثم التحقق من أننا لن نستخدمها. إذ يمكننا أن نتابع التصور لسلسلة من الآلات، كل منها مصممة لملء الفراغات التي تركتها آلات قبلها. مثال على ذلك، بما أن آلة التجريب لا تلبي رغبتنا في أن نكون بشكل معين، نتصور الآلة التي تحولنا إلى أي نوع من الأشخاص نود أن نكونه (وينسجم مع بقائنا). هنا بالتأكيد، لن يستخدم المرء آلة التحويل هذه كي يصبح الشخص الذي يود أن

(*) تختلف النظرات الدينية حول هذه النقطة، أي الاحتكاك بواقع متسام. إذ يقول بعضها إن الاحتكاك يوصل إلى النعيم الأبدي أو النيرفانا، لكنها لا تميز هذا بشكل كافٍ عن مجرد الدخول طويلاً في آلة تجريب. فيما يقول بعضها بأن من المرغوب به، من حيث الجوهر، أن تنفذ إرادة من هو أعلى، ذاك الذي خلقنا جميعاً، رغم أنه من المفترض أن لا أحد يفكر بهذا إن اكتشفنا أنه تم خلقنا بهدف التسلية، من قبل طفل ما فائق القوة آت من مجرة أخرى أو كون آخر. كما يظل هناك آخرون يتصورون أنفسهم في حالة اندماج بواقع أسمى، تاركين الأمر غير واضح فيما يتعلق بمرغوبية ذلك الواقع. أو أين يتركنا ذلك الاندماج.

يكونه، ولذلك يصل نفسه بآلة التجريب؟[*] وهكذا يكون شيء ما مهماً بالنسبة لك بالإضافة إلى خبراتك وما تريد أن تكون شبيهاً به. كما لا يوجد سبب يجعل تجارب المرء غير مرتبطة بما يريد أن يشبه. ذلك أن آلة التجريب يمكن أن تكون محدودة بحيث تقدم تجارب ممكنة فقط بالنسبة لنوع الشخص الموصول بالآلة. فهل ذلك لأننا نريد أن نُحدث فرقاً في العالم؟ لننظر بعدئذ إلى آلة التجريب التي تقدم إلى العالم أية نتيجة تريدها وتدخل مدخلاتك الظافرة في أية فعالية مشتركة. هنا، لن نتابع التفاصيل الساحرة لهذه الآلات أو الآلات الأخرى. ما هو مقلق أكثر بالنسبة لنا هو أن تعيش حياتنا بدلاً منا. فهل تتعرض للتضليل في بحثها عن أدوار تتجاوز كفاءة الآلات للعمل من أجلنا؟ لعل ما نرغب به هو أن نعيش نحن أنفسنا بالاحتكاك مع الواقع (وهذا أمر لا يمكن للآلة أن تفعله من أجلنا.) ومن دون التفكير تفصيلياً بمضامين هذا الأمر، الذي أعتقد أنه مرتبط على نحو مدهش بالقضايا المتعلقة بالإرادة الحرة والأوصاف السببية للمعرفة، نحتاج فقط لأن نلاحظ كم هو معقد، السؤال المتعلق بماذا يهتم الناس بعدئذ سوى خبراتهم. وإلى أن يجد المرء الجواب المقنع، ويبت بأن هذا الجواب لا ينطبق أيضاً على الحيوانات، لا يمكنه بصورة معقولة أن يدعي أن خبرات الحيوانات التي نحس بها فقط، تحدد ما يمكن أن نفعل بها.

(*) بعضهم لن يستخدم آلة التحويل على الإطلاق، إذ تبدو خادعة غشاشة، لكن الاستخدام لمرة واحدة لآلة التحويل لا يزيل كل التحديات، إذ تظل هناك عوائق أمام الجدد منا ينبغي التغلب عليها، هضبة جديدة علينا أن نكافح للارتفاع منها إلى الأعلى. وهل هذه الهضبة يمكن كسبها، أو تستحق أقل من ذاك التي تزودنا به الهبة الوراثية وبيئة الطفولة المبكرة؟ لكن إن كان بالإمكان استخدام آلة التحويل بشكل غير محدد في الغالب، بحيث يمكننا إنجاز أي شيء بكبسة زر، كي نحول أنفسنا إلى شخص آخر يمكن بسهولة أن ننجزه، حينذاك لن تبقى هناك حدود نحتاج لأن نتوتر إزاءها أو نحاول تجاوزها. وهل سيبقى هناك شيء نفعله؟ هل الآراء اللاهوتية تضع الإله خارج الزمان، لأن كائناً عليماً بكل شيء قادراً على كل شيء لا يستطيع أن يملأ فراغه؟

طبقاً لما تبتُّ به النظرية الأخلاقية

ترى ماذا يميز الناس عن الحيوانات، بحيث تطبق قيود صارمة على الكيفية التي يمكن أن يعامل بها الأشخاص، لكن لا تتعرض للكيفية التي يمكن بها معاملة الحيوانات؟[11] هل الكائنات الآتية من مجرة أخرى تمثل بالنسبة إلينا ما نفكر عادة بأن نفعله بالحيوانات، وإن كانت كذلك، هل من المبرَّر بالنسبة لها أن تعاملنا كوسيلة من وسائل النفعية؟ هل الكائنات المرتبة وفق سلك متصاعد ما، يمكن التضحية بأي منها أو تسبيب المعاناة له، لتحقيق منفعة إجمالية أكبر لأولئك الذين ليسوا أدنى منهما على ذلك السلم؟[*] نظرة نخبوية تراتبية كهذه ستميز ثلاثة مواقع أخلاقية (تشكل الدرجات الفاصلة لذلك السلم):

الموقع 1: لا يمكن التضحية بالكائن أو إيذاؤه وما شابه، في سبيل أي كائن آخر.

الموقع 2: يمكن التضحية بالكائن وإيذاؤه وما شابه، فقط في سبيل كائنات أعلى منه على السلم، لكن ليس من أجل كائنات من المستوى نفسه.

الموقع 3: يمكن التضحية بالكائن وإيذاؤه وما شابه في سبيل الكائنات الأخرى التي هي من المستوى نفسه أو المستوى الأعلى على السلم.

(*) إننا نتجاوز الصعوبات المتعلقة بالبتِّ بالمكان الذي نضع فيه الكائن على السلم، وكذلك تلك المتعلقة بالمقارنات الخاصة التي يمكن أن نجربها بين الأجناس. ترى كيف يمكن البت بالمكان الذي يوضع فيه جنس من الأجناس على السّلم؟ وهل يمكن وضع كائن، إن كان ناقصاً، في الدرجة التي يحتلها جنسه؟ وهل هو نوع من الشذوذ أن لا يكون من المسموح به معاملة كائنين متماثلين حالياً، بشكل مماثل (لما يمكن أن يكونا متماثلين في القدرات الماضية والمستقبلية أيضاً)، لأن أحدهما فرد عادي من جنس ما، والآخر فرد دون العادي من جنس أعلى على درجات السلم؟ ثم هناك مشكلات المقارنات ما بين الأشخاص من أجناس مختلفة، تبهت إزاء تلك المشكلات المتعلقة بالمقارنات ما بين الأجناس.

وإذا كانت الحيوانات تشغل الموقع 3 ونحن الموقع 1 ، من يشغل الموقع 2؟ ربما نحن أنفسنا نشغل الموقع 2! ترى هل من المحظور أخلاقياً أن نستعمل الناس كوسيلة لمنفعة الآخرين، أو هل من المحظور أن نستعملهم في سبيل أناس آخرين، أي في سبيل كائنات من المستوى نفسه؟ وهل تتضمن النظرات العادية احتمالاً أكثر من تقسيم أخلاقي مهم (كذاك الذي بين الأشخاص والحيوانات) بحيث يمكن أن ينتقل إلى الجانب الآخر من الكائنات البشرية؟ تقول بعض النظريات اللاهوتية بأن الإله سمح بالتضحية بالبشر في سبيله. كما يمكننا أن نتصور أنه يواجه الناس كائنات من كوكب آخر يتجاوزون في طفولتهم كل «مراحل» النمو الأخلاقي التي يمكن لعلمائنا النفسيين التطوريين أن يحددوها. هذه الكائنات تدعي أنها كلها مستمرة باجتياز أربع عشرة مرحلة متسلسلة أخرى، كل منها ضرورية للدخول في المرحلة التالية. مع ذلك لا يمكنهم أن يفسروا لنا (نحن البدائيين كما نحن عليه) مضمون وصيغ العمليات الفكرية لهذه المراحل المتأخرة. كما تدعي هذه الكائنات أنه يمكن التضحية بنا من أجل صالحهم وفي سبيلهم، أو على الأقل للحفاظ على قدراتهم الأرفع. إذ يقولون إنهم يتكلمون عن حقيقة هذا الأمر الآن، لأنهم بلغوا مرحلة نضجهم الأخلاقي، رغم أنهم كأطفال لم يبلغوا مستوانا الأرفع للتطور الأخلاقي. (قصة كهذه ربما تذكرنا بتسلسل المراحل التطورية، وبأن كل مرحلة شرط مسبق للمرحلة التالية، يمكن بعد نقطة معينة أن تشكل تراجعاً بدلاً من التقدم. لكن لن يكون هذا توصية بالشيخوخة وتزكية لها، أن نشير إلى أنه لكي يصل المرء إلى هذه المرحلة، يجب أن يمر أولاً بالمراحل الأخرى كلها.) فهل تسمح نظرياتنا الأخلاقية بالتضحية بنا، كرمى لقدرات تلك الكائنات الأرفع، بما في ذلك قدراتها الأخلاقية؟ هذا القرار لا يمكن تجريده بسهولة من الآثار المعرفية للتأمل بوجود مرجعيات أخلاقية كهذه تختلف عنا، في حين نقر بأننا، لكوننا خطائين، يمكن أن نخطئ. (نتيجة مماثلة سنحصل عليها إن حدث أن نجهل أيَّ نظرية تتعلق بالمسألة تعتقد بها فعلاً هذه الكائنات الأخرى(*).

(*) بعضهم يقول إن لدينا هنا نظرية غائية تمنح كائنات بشرية قيمة لا محدودة بالنسبة ==

أما الكائنات التي تشغل الموقع الوسيط، فسوف يكون من الممكن التضحية بها، لكن ليس في سبيل كائنات من مستواها ذاته أو مستوى أدنى. وإذا كانت لن تواجه أو تعلم بكائنات أعلى منها مرتبة، أو تؤثر بها، حينذاك ستشغل المستوى الأعلى لكل موقع تواجهه عملياً وتفكر به. ذلك سيكون كما لو أن قيداً جانبياً مطلقاً يمنع التضحية بها لأي هدف. هنا، نظريتان أخلاقيتان شديدتا التباين. النظرية التراتبية النخبوية التي تضع البشر في الموقع 2 ونظرية القيد الجانبي المطلق، التي تتوصل تماماً إلى الأحكام الأخلاقية ذاتها المتعلقة بالمواقع، والتي يواجهها الناس عملياً، كما تُسوِّغ أيضاً كل الأحكام الأخلاقية (تقريباً) تلك التي توصلنا إليها. («الكل تقريباً»، لأننا نطلق أحكاماً تتعلق بمواقف افتراضية، وهذه يمكن أن تشمل بعض «الكائنات العليا» المتورطة والآتية من كوكب آخر.) هذه ليست رؤية الفيلسوف لنظريتين بديلتين تعللان بالتساوي، وعلى نحو جيد كل المعطيات المحتملة. وليست هي مجرد ادعاء بأنه من خلال مختلف وسائل التحايل يمكن لنظرية القيد ـ الجانبي أن توضع على شكل الزيادة إلى أقصى حد. بدلاً من ذلك، تعلل النظريتان البديلتان كل المعطيات العملية. وهي المعطيات المتعلقة بقضايا واجهناها حتى الآن، لكنها تتباعد إلى حد كبير بالنسبة لبعض المواقع الافتراضية الأخرى.

لكائنات بشرية أخرى. لكن النظرية الغائية التي تزيد إلى أقصى حد من القيمة الإجمالية، لا تمنع التضحية ببعض الناس في سبيل أناس آخرين. فالتضحية بالبعض من أجل آخرين لا يؤدي إلى مكسب صاف، لكن لا يكون هناك خسارة خالصة لأي من الطرفين. وبما أن النظرية الغائية، التي تعطي لحياة كل شخص وزناً متساوياً، تنفي فقط تخفيض القيمة الإجمالية (فالمطالبة بأن يؤدي كل عمل إلى مكسب في القيمة الإجمالية يلغي كل عمل محايد) كما تسمح بالتضحية بشخص من أجل آخر. ومن دون أجهزة احتيال مماثلة لتلك التي ذكرناها من قبل، مثل استخدام تعابير دلالية في الأهداف ذات الثقل غير المحدود، أو إعطاء بعض الأهداف (التي تمثل القيود) وزناً غير محدود لنظام أعلى في اللامحدودية من الأنظمة الأخرى (لكن حتى هذه لا تجدي نفعاً، والتفاصيل مزعجة جداً.) أما النظريات التي تجسد الموقع، فلا يبدو أنه يمكن تقديمها غائياً. هذا يوضح ملاحظتنا الأولى بأن «الغائي» و«القيد الجانبي» لا يستنفدان البنى المحتملة لنظرية أخلاقية.

ولن يكون مفاجئاً إذا ما وجدنا أن من الصعب أن نقرر أيَّ نظرية علينا أن نعتنق. ذلك أننا لسنا مضطرين لأن نفكر بهذه المواقف، فهي ليست المواقف التي تشكل نظراتنا، لكن القضايا لا تتعلق فقط بما إذا كان من الممكن للكائنات العليا أن تضحي بنا في سبيل مصلحتها، بل هي تتعلق أيضاً بما يجب أن نفعل. ذلك أنه إذا كانت هناك كائنات أخرى كهذه، فإن النظرية التراتبية النخبوية لا تتحل داخل نظرية القيد ـ الجانبي الكانتية، بقدر ما يتعلق الأمر بنا. فالشخص لا يمكن أن يضحي بأحد زملائه من أجل منفعته الخاصة أو منفعة أحد آخر من زملائه، لكن هل يمكن أن يضحي بأحد زملائه من أجل منفعة الكائنات العليا؟ (كذلك سنكون معنيين بالسؤال الآتي: ما إذا كانت الكائنات العليا يمكنها أن تضحي بنا من أجل منفعتها الخاصة.)

على ماذا تقوم القيود بالأساس؟

أسئلة كهذه لا تضغط علينا كمشكلات عملية (ليس بعد؟)، بل هي تجبرنا على أن ننظر في القضايا الأساسية المتعلقة بأسس نظرياتنا الأخلاقية: أولاً، هل نظريتنا الأخلاقية هي نظرية القيد الجانبي. أو النظرية ذات البنية التراتبية الأكثر تعقيداً. ثانياً، بفضل ما هناك بالضبط من مزايا للأشخاص، هناك قيود أخلاقية على الكيفية التي يمكن أن يعامل بها بعضهم بعضاً أو كيف ينبغي معاملتهم؟ كما نريد أن نفهم لماذا هذه المزايا أو الخصائص لا ترتبط بتلك القيود. (وربما، نريد ألا تمتلك الحيوانات هذه الخصائص، أو لا تمتلكها بدرجة عالية.) إذ يظهر أن خصائص الشخص، بفضل القيود المفروضة على الآخرين من أجل التعامل معه، يجب أن تكون بذاتها خصائص ذات قيمة كبيرة. فكيف علينا أن نفهم بشكل آخر لماذا يظهر منها شيء ما ذو قيمة كبيرة؟ (هذا الافتراض الطبيعي يستحق منا تقصياً أبعد.)

أما الاقتراحات التقليدية الخاصة بالميزة التفردية الهامة المرتبطة بالقيود الأخلاقية فهي التالية: أن يكون حساساً ذا وعي ذاتي، عاقلاً (قادراً على استخدام المفاهيم المجردة، وليس مربوطاً بردود أفعال لمحرضات مباشرة) كذلك أن يمتلك إرادة حرة، وأن يكون فاعلاً أخلاقياً قادراً على توجيه سلوكه وفق المبادئ الأخلاقية وقادراً على الانشغال بالتقييد المتبادل للسلوك، ويمتلك روحاً عامة. هنا لنتجاهل المسائل المتعلقة بالكيفية التي يتم بها فهم هذه الأفكار بالضبط، وما إذا كانت الخصائص متوفرة، أو متوفرة للإنسان بشكل منفرد، لنبحث بدلاً من ذلك عن ارتباطها بالقيود الأخلاقية المفروضة على الآخرين. وإذا تركنا جانباً البند الأخير من القائمة، فإن كلاً من البنود الأخرى يبدو غير كافٍ لصياغة الارتباط المطلوب. ترى لماذا هي حقيقة أن كون الشخص كائناً ذكياً جداً أو بعيد النظر أو محصلته الذكائية فوق عتبة معينة، سبب كافٍ لأن يحدد على نحو خاص كيف نعامله؟ وهل الكائنات الأذكى منا لها الحق في ألا تحدد ماهية نفسها مقارنة بنا؟ أو، ما هي دلالة أية عتبة حاسمة موضوعة لهدف معين؟ فإذا كان الكائن قادراً بصورة مستقلة على القيام بالاختيار بين بدائل، هل هناك داعٍ ما لأن ندعه يفعل ذلك؟ وهل الخيارات المستقلة ذاتياً جيدة بجوهرها؟ وإذا كان باستطاعة الكائن أن يقوم باختيار مستقل مرة واحدة فقط، لنقل بين مذاقات أنواع من «البوظة» في مناسبة خاصة، ثم نسي ذلك مباشرة، هل هناك أسباب قوية تدعو لأن نسمح له بأن يختار؟ ذلك أن الكائن يمكن أن يتفق مع الآخرين على قيود متبادلة تحكمها قاعدة ما على السلوك تبين أنه يراعي القيود. لكن ذلك لا يبين أيَّ قيود ينبغي مراعاتها تجاهه («ولا حتى الامتناع عن قتله؟») أو لماذا يجب أن تراعى أية قيود أصلاً؟

ثمة متغير دخيل هو «م» نحتاجه، وهو ضروري من أجل إدراج الخصائص بشكل إفرادي، ولعله كافٍ بالاشتراك مع سواه (على الأقل سنكون قادرين على أن نرى ما هي الحاجات التي ينبغي أن تضاف للحصول على م، حيث يكون له ارتباط واضح ومقنع بالقيود الأخلاقية إزاء شخص ما لديه م. كذلك، وعلى ضوء م، نكون في وضع نرى فيه لماذا يركز الآخرون على سمات: العقلانية،

الإرادة الحرة، والفاعلية الأخلاقية. هذا سيكون أسهل، إن كانت هذه السمات ليست شروطاً ضرورية من أجل م وحسب، بل هي أيضاً مكونات هامة لـ م أو وسائط هامة لـ م.

لكن ألا نكون ظالمين يا ترى في تعاملنا مع العقلانية، الإرادة الحرة والفاعلية الأخلاقية حين نتعامل معها بشكل إفرادي ومنفصل؟ فهي لا تضيف شيئاً بشكل مشترك، إلى شيء ما دلالته واضحة: كونه قادراً على صوغ خطط طويلة الأمد لحياته، وقادراً أيضاً على النظر في أموره واتخاذ قرارات بالنسبة لها، بناء على مبادئ مجردة أو اعتبارات يصوغها لنفسه، وبالتالي لا تلعب وحدها دور البواعث المباشرة، كأن تحدد سلوكه بحيث يتوافق مع مبادئ معينة أو صورة يحملها في ذهنه لما هي الحياة المناسبة بالنسبة له وللآخرين، وما شابه. مع ذلك، هذا يتجاوز السمات المدرجة الثلاث. إذ أن باستطاعتنا أن نميز نظرياً بين التخطيط طويل الأمد والفهم الشامل للحياة الذي يشكل الدليل للقرارات الخاصة، وللسمات الثلاث التي تشكل الأساس بالنسبة لها. ذلك أن باستطاعة الكائن أن يمتلك هذه السمات الثلاث، لكن مع ذلك يكون هناك في بنيته ذاتها، عائق بعينه يمنعه من العمل وفق مفهوم شامل لحياته وما ينبغي أن يضاف إليها. لذلك دعونا، كسمة إضافية، نضيف المقدرة على تنظيم حياته، وعيشها وفق مفهوم شامل لما يختار القبول به. مفهوم شامل كهذا، ومعرفة كيف نعمل طبقاً له، أمر مهم بالنسبة لنوع الأهداف التي نضعها لأنفسنا ونوع الكائنات التي نشكلها. لنفكر كم سنكون مختلفين (وكم سيكون مشروعاً على نحو مختلف التعامل معنا)، إن كنا كلنا فاقدي الذاكرة، ننسى كل ليلة حين ننام أحداث اليوم السابق. حتى ولو كان شخص ما، بالمصادفة، ينبغي التقاطه كل يوم من المكان الذي تُرِك فيه اليوم السابق، وهو يعيش بما يتوافق مع مفهوم متماسك يمكن للفرد الواعي أن يختاره، بحيث يظل بعيداً عن عيشه النوع الآخر من الحياة. هنا، حياته ستكون موازية للحياة الأخرى، لكنه لن يكون متكاملاً بالطريقة ذاتها.

ترى ما هي الأهمية الأخلاقية لهذه المقدرة الإضافية في تشكيل صورة عن حياة المرء بالكامل (أو على الأقل عن المقادير الأهم هنا) والعمل وفق مفهوم شامل للحياة التي يرغب في أن يحياها؟ ولماذا يا ترى عدم التدخل في صياغة شخص آخر لحياته الخاصة؟ (وماذا عن أولئك الذين لا يصوغون بفعالية حياتهم، بل ينجرفون مع القوى التي تتلاعب بهم؟) إذ يمكن للمرء أن يلاحظ أنه يمكن لأي إنسان أن يتوصل لنمط حياة، تود أنت أن تتبناه. ونظراً لأن المرء لا يستطيع أن يتكهن سلفاً بما لن يكونه، فإن من صميم مصلحتك الذاتية أن تسمح للآخر أن يتابع حياته كما يراها هو نفسه، ليكون بإمكانك أن تتعلم منه (فتحاكي أو تتجنب أو تعدل) نموذجه. هذه الحجة المتصفة بالتعقل تبدو غير كافية.

إنني أخمن أن الجواب مرتبط بالفكرة المراوغة والصعبة: معنى الحياة. فصوغ الإنسان لحياته وفق خطة شاملة ما، هو طريقه لإعطاء معنى لحياته، ووحده الكائن القادر على صوغ حياته على هذا النحو، يمكن أن يكون له أو يناضل من أجل حياة ذات معنى. لكن حتى لو افترضنا بأننا قادرون على تفصيل وتوضيح هذه الفكرة بشكل مقنع، فإننا سنواجه الكثير من الأسئلة الصعبة. ترى هل مقدرة كهذه على صوغ الحياة هي ذاتها المقدرة على أن نحياها (أو نناضل من أجلها؟) أهو المطلوب حياة ذات معنى أو شيء ما آخر؟ (بالنسبة لعلم الأخلاق، هل يمكن لمضمون الصفة التي تحدد بأن لك روحاً، يجعل ببساطة، الكائن يناضل أو يكون قادراً على النضال، لأن يعطي لحياته معنى؟) ثم لماذا هناك قيود على: كيف يمكنك أن تعامل الكائنات الأخرى في صوغ حياتها؟ وهل هناك صيغ معينة للتعامل لا تنسجم مع كونهم لهم حياة ذات معنى؟ بل حتى إن كان الأمر كذلك، لماذا ندمر حياة ذات معنى؟ أو، لماذا لا تحل «السعادة» محل «ذات معنى» ضمن النظرية النفعية، ونزيد إلى أقصى حد مقدار «المعنى» الإجمالي للناس في هذا العالم؟ أو، هل فكرة الحياة «ذات المعنى» تدخل في علم الأخلاق، إنما بطراز مختلف؟ هذه الفكرة، كما نلاحظ، لها الحق في أن «تبدو» كشيء ما يمكن أن يساعدنا في جسر الهوة القائمة بين «ما هو كائن ـ وما يجب أن يكون»، كما يبدو من المناسب أن نؤكد على الاثنين. لنفترض،

مثلاً، أن بإمكان المرء أن يبين أنه إذا ما عمل الشخص بطرق معينة ستكون حياته بلا معنى. هل هذا يا ترى مطلب افتراضي أو تصنيفي؟ وهل يحتاج المرء لأن يجيب على السؤال الأبعد: «لكن لماذا لا تكون حياتي بلا معنى؟ أو لنفترض أن التصرف أو العمل بطريقة معينة تجاه الآخرين هو ذاته طريقة للتسليم بأن حياة المرء الخاصة (وتلك التصرفات بالذات) ليس لها معنى. ألا يمكن أن يؤدي هذا، مثله مثل أي تناقض انتهازي، إلى الموقع، أو على الأقل، إلى النتيجة المستخلصة منه والقاضية بفرض قيود جانبية للسلوك على كل الكائنات البشرية الأخرى؟ لكن أرجو أن أتناول هذه القضايا والقضايا الأخرى المتصلة بها في مناسبة أخرى.

الفوضوي الفرداني

لقد قمنا بدراسة القضايا الهامة التي تشكل أساس النظرة القائلة بأن القيود الجانبية الأخلاقية تحدد كيف يمكن للناس أن يتصرفوا حيال بعضهم بعضاً، والآن يمكننا أن نعود إلى مخطط الحماية الخاصة. فمنظومة الحماية الخاصة، حتى عندما تكون هيئة حماية واحدة هي المهيمنة في منطقة جغرافية ما، تعمل كدولة، لكن لا تمتلك ظاهرياً أو تدعي حق الاحتكار من نوع ما، لاستخدام القوة اللازمة بالنسبة للدولة. وحسب مصطلحاتنا السابقة، لا تشكل على ما يبدو دولة الحد الأدنى أو الدولة الصغيرة، كما لا تشكل ظاهرياً دولة بالغة الصِغَر.

هذه الطرق ذاتها التي تقصِّر بها هيئة الحماية المهيمنة أو الرابطة الحمائية في إقليم بعينه، عن أن تكون دولة، تشكل بؤرة الشكوى التي يشكوها الفوضوي الفرداني ضد الدولة. إذ يعتقد أن الدولة حين تحتكر استخدام القوة في إقليم ما، وتعاقب الآخرين الذين يتعدون على احتكارها، حين توفر الدولة الحماية للجميع بإلزام بعضهم أن يشتروا الحماية للآخرين، فإنها تنتهك القيود الأخلاقية الجانبية المفروضة على الكيفية التي يمكن بها معاملة الأفراد. من هنا، يستنتج

أن الدولة ذاتها هي لا أخلاقية بجوهرها. فالدولة تسلم بأنه أمر مشروع في ظروف معينة، أن تعاقب الأشخاص الذين ينتهكون حقوق الآخرين، وهو الأمر الذي تقوم به هي ذاتها. إذن كيف تبيح لنفسها الحق في أن تمنع تنفيذ العدالة تنفيذاً خاصاً من قبل أفراد غير معتدين تم انتهاك حقوقهم؟ وما هو الحق الذي انتهكه المنفذ الخاص للعدالة، ذاك الذي لا يُنتَهك أيضاً من قبل الدولة، حين تعاقب الآخرين؟ وعندما يشكل مجموعة من الأشخاص أنفسهم على شكل دولة، ويبدؤون بمعاقبة الآخرين ومنعهم من فعل ذلك أيضاً، ترى هل هناك حق ما ينتهكه هؤلاء الآخرون، هم أنفسهم لا ينتهكونه؟ ثم بأي حق يمكن للدولة ومسؤوليها أن يدعوا حقاً فريداً (امتيازاً) فيما يتعلق بالقوة وبهذا الاحتكار؟ وإذا لم يقم المنفّذ الخاص للعدالة بانتهاك حقوق أحد، إذن معاقبته على أفعاله (وهي الأفعال نفسها التي يقوم بها موظفو الدولة) تنتهك حقوقه، وبالتالي تنتهك القيود الجانبية الأخلاقية. إذن، احتكار استخدام القوة، من وجهة النظر هذه، أمر لا أخلاقي، شأنه شأن إعادة توزيع الثروة من خلال الجهاز الضريبي الإجباري للدولة. لا ينتهك الأفراد السلميون المهتمون بشغلهم الخاص حقوق الآخرين. ولا يشكل انتهاكاً لحقوق أحد أن يمتنع المرء عن شراء شيء ما (لم يدخل بشكل محدد ضمن واجبات شرائه.) بالتالي عندما تهدد الدولة أحد الناس بمعاقبته إن لم يسهم في حماية الآخرين، هكذا تتابع الحجة، فإنها تنتهك حقوقه (التي ينتهكها موظفو الدولة.) وبتهديده بشيء ما، يكون تهديداً لحقوقه إن قام به مواطن خاص، فإن هذه الدولة (بموظفيها) تنتهك القيود الأخلاقية.

لكي نحصل على شيء ما يعرف بأنه دولة، يجب أن نوضح: 1 - كيف تنشأ الدولة بالغة الصغر من منظومة روابط حماية خاصة. 2 - كيف تتحول الدولة بالغة الصغر هذه إلى دولة الحد الأدنى أو الدولة الصغيرة، وكيف تؤدي إلى نشوء «دولة الرفاهية» من أجل تقديم خدمات الحماية العامة التي تجعلها دولة الحد الأدنى أو دولة صغرى. ثم لكي نبين أن الدولة الصغرى شرعية أخلاقياً، ونبين أنها ليست لا أخلاقية بذاتها، علينا أن نبين أيضاً أن هذه الانتقالات في (1) و(2) كلها شرعية أخلاقياً. في بقية الجزء من هذا العمل، سنبين كيف يحدث

كل من هذه الانتقالات وأنه مسموح به أخلاقياً. ولسوف نناقش بأن الانتقال الأول، من منظومة هيئات الحماية الخاصة إلى الدولة بالغة الصغر، يحدث بعملية يد - غير مرئية، بطريقة مسموح بها أخلاقياً لا تنتهك حقوق أحد. ثانياً، سنناقش أن الانتقال من الدولة بالغة الصغر إلى الدولة الصغيرة، يجب أن يحدث بصورة أخلاقية. ولسوف يكون من غير المسموح به أخلاقياً بالنسبة للأفراد، أن يؤيدوا الاحتكار في الدولة بالغة الصغر من غير تقديم خدمات حماية للجميع، حتى وإن كان هذا يتطلب «إعادة توزيع ثروة» محددة. كما أن القائمين على الدولة بالغة الصغر ملزمون أخلاقياً بالتوصل إلى الدولة الصغيرة. إذن، بقية الجزء الأول تحاول أن تبرر وجود الدولة الصغيرة. في الجزء الثاني، نناقش أنه ما من دولة أكثر قوة واتساعاً من الدولة الصغيرة هي شرعية أو مبررة. بالتالي، فإن الجزء 1 يبرر كل ما يمكن أن يبرَّر. في الجزء 3، نناقش أن استنتاج الجزء 2 ليس بالاستنتاج السار، وأنها بالإضافة إلى كونها صحيحة على نحو فريد، فإن الدولة الصغيرة ليست غير ملهمة.

الفصل (4)

الحظر، التعويض والمخاطرة

المستقلون وهيئة الحماية المهيمنة

لنفترض أنه بين مجموعة كبيرة من الأشخاص الذين يتعاملون مع هيئة حماية واحدة، تعيش بشكل متناثر مجموعة صغيرة ما لا تتعامل معها. هؤلاء المستقلون القلة (وربما حتى شخص واحد) يعززون بشكل مشترك وإفرادي حقوقهم الخاصة، أي حق كل واحد ضد الجميع، بما في ذلك أتباع أو زبائن الهيئة. هذا الوضع يمكن أن ينشأ لو أن الأمريكيين الأصليين لم يجرَّدوا من أرضهم، ورفض بعضهم الانخراط في المجتمع المحيط به من المستوطنين. لقد كان لوك يعتقد أنه لا يمكن لأحد أن يرغم أحداً على الدخول في رابطة مدنية، حين يمتنع البعض ويفضلون البقاء والاستمتاع بحرية حالة الطبيعة، حتى وإن اختار معظمهم الدخول[1].

هنا يبرز السؤال: كيف يمكن لرابطة الحماية وأعضائها أن يتعاملوا مع هذه الحالة؟ إنهم قد يحاولون أن يعزلوا أنفسهم عن المستقلين الموجودين وسطهم، وذلك بمنع أي أحد من دخول ممتلكاتهم، ممن لم يوافقوا على الإمساك بممارسة حقوق العقاب والرد العقابي. في هذه الحالة، يمكن لإقليم جغرافي مغطّى برابطة حماية أن يشابه شريحة من جبنة سويسرية، داخلها يشبه تماماً خارجها(*). لكن هذا سيترك مشكلات حادة ناشئة عن العلاقات مع المستقلين

(*) ثمة احتمال في أن يشكل محيط الفرد صعوبة بالنسبة للنظرية المؤيدة لمبادئ الحرية التي تفكر بالملكية الخاصة لكل الطرق والشوارع، دون أن تكون ملكية عامة. هنا يمكن
==

الذين لديهم معدات تمكّنهم من الرد العقابي عبر الحدود، أو الذين يمتلكون حوامات ينتقلون بها مباشرة إلى مرتكبي الأخطاء، دون أن يتعدوا على ملكية أحد آخر، وهلم جراً.

وبدلاً (أو بالإضافة) إلى محاولات عزل المستقلين جغرافياً، يمكن للمرء أن يعاقبهم على سوء تنفيذ حقهم في الرد العقابي وفرض التعويضات. إذ يسمح للمستقل بأن يمضي في إجراء تحصيل حقوقه، كما يراها وكما يرى حقيقة وضعه. بعد ذلك يمكن لأعضاء الرابطة أن يدققوا الوضع، كي يروا ما إذا كان قد أخطأ أو غالى في تصرفه، وإن فعل هذا يعاقبونه أو يفرضون تعويضاً عليه[2].

لشخص أن يوقع آخر في الشرك من خلال شراء أرض حوله، دون أن يترك طريقاً يمكن أن يمر عليه دون أن يتعدى على حقوقه. حيث لا يمكن للفرد أن يذهب أو يكون في مكان دون أن يحصل من المالكين المجاورين على الحق بالمرور عبر ذلك الطريق والخروج منه. إذ حتى وإن تركنا جانباً المسائل المتعلقة بالمرغوبية بنظام يسمح للمرء الذي أهمل أن يشتري حق الخروج بأن يقع في شرك حصره في مكان واحد، رغم أنه لم يرتكب خطأ يستحق العقاب عليه، وذلك من قبل خصم حاقد وغني (ربما هو رئيس المؤسسة التي تمتلك الجوار المحلي كله)، تبقى هناك مسألة «الخروج إلى أين»؟ إذ مهما يكن لديه من مؤن، يمكن للمرء أن يحاط بأعداء يلقون شباكهم بشكل واسع تماماً. صلاحية النظرية التحررية لا يمكن أن تتوقف على المعدات التقنية التي يمكن أن تكون متابعة، فحوّامات كهذه قادرة على أن ترفع المرء فوق الممتلكات إلى الفضاء الجوي كي تنقله بعيداً دون أن يتعدى على أحد. هذه القضية سنعالجها مع شروط الانتقال والتبادل في الفصل 7.

يمكن للمرء، حين لا توجد لديه منافذ للخروج، أن يتعدى على ملكية آخر للحصول على المطلوب منه، أو إعطائه ما يستحقه شريطة أن يرفض دفع تعويض أو يجعل نفسه بسهولة عرضة للعقاب. مثلاً «ب» لا ينتهك حقوق «أ» في ملكيته، إن يلمس محفظته، أو يفتح ختماً له إن رفض «أ» أن يفعل ذلك في سياق انتزاع نقود «أ» هو مدين له بها ويرفض دفعها أو تحويلها له. إذ أن على «أ» أن يدفع ما هو مدين به، وإن رفض «أ» أن يضعها في ملكية «ب»، وكوسيلة لدعم حقوقه، يمكن لـ «ب» أن يفعل أشياء ليس مخولاً في الحالة الأخرى أن يفعلها. على هذا النحو، تفكير بورشيا يتوتر من خلال اعتقادها أن شايلوك مخوّل فعلاً بأن يقتطع رطل لحم من جسم أنطونيو دون أن يريق قطرة دم، بحيث باتت ماهية رحمتها أن تتعاون في المطالبة بإنقاذ حياته، إذ كان على شايلوك أن يعتنق المسيحية ويتصرف بأملاكه بطريقة بغيضة عليه.

لكن ضحية الرد العقابي الخاطئ والظالم الذي يقوم به المستقل، لا يمكن أن يتضرر فقط، بل يمكن أن يصيبه أذى خطير وربما يُقتَل. ترى هل ينبغي على المرء أن ينتظر ثم يتصرف بعدئذ؟ بالتأكيد ثمة احتمال ما في أن يسيء المستقل تحصيل حقوقه، إساءة شديدة (لكن ليست قاتلة)، بحيث تسوغ لرابطة الحماية أن توقفه، إلى أن تبت بما إذا كانت حقوقه قد انتهكت فعلاً من قبل أحد زبائنها أم لا. ترى أليست هذه طريقة مشروعة للدفاع عن زبائنها؟[3] ألا يختار الناس أن يقوموا بالعمل مع الهيئات التي تقدم الحماية لزبائنها، بالإعلان أنها ستعاقب كل شخص يعاقب زبوناً لها دون أن تلجأ أولاً لنوع بعينه من الإجراءات تثبت حقه في القيام بهذا، وبشكل منفصل عما إذا تبين أن باستطاعته أن يثبت هذا الحق أم لا؟ ترى أليس من ضمن حقوق الشخص أن يعلن أنه لن يسمح بمعاقبته من قبل أحد، قبل التحقق أولاً من أنه أخطأ بحق أحد؟ ألا يمكنه أن يعين رابطة حماية كوكيلة له كي تقوم بهذا الإعلان، ومن ثم تنفذه وتشرف على أيٍّ عملية تتم كمحاولة لإثبات جرمه؟ (وهل هناك أحد معروف على هذا النحو، بحيث يفتقر للمقدرة على إيذاء آخر، إلى حد أن الآخرين يستثنونه من نطاق هذا الإعلان؟) لكن لنفترض أن المستقل خلال عملية فرض العقاب، أخبر وكالة الحماية بأن عليها أن تبتعد عن طريقه، على أساس أن زبون الوكالة يستحق العقاب، بحيث أن (للمستقل) الحق في أن يعاقبه، وأنه لم يقم بانتهاك حقوق أحد، وأنه ليس خطأه إن كانت وكالة الحماية لا تعلم بهذا، ترى هل على الوكالة حينئذ أن تمتنع عن التدخل؟ فعلى الأسس ذاتها، يمكن للمستقل أن يطالب بأن الشخص نفسه يجب أن يحجم عن الدفاع عن نفسه إزاء إنزال العقوبة به؟ وإذا ما حاولت وكالة الحماية أن تعاقب مستقلاً عاقب زبوناً من زبائنها، بغض النظر عما إذا كان زبونها قد انتهك حقوق المستقل أم لا، أليس من حق المستقل أن يدافع عن نفسه في مواجهة الوكالة؟ للإجابة عن هذه الأسئلة، وبالتالي للبت بالكيفية التي يمكن بها للوكالة الحمائية المهيمنة أن تتصرف تجاه المستقلين، علينا أن نتقصى المكانة الأخلاقية ضمن حالة الطبيعة للحقوق الإجرائية وحالات الحظر المفروضة على الأنشطة الخطرة، وكذلك ما

هي المعرفة التي يفترض الحصول عليها من خلال المبادئ المتعلقة بممارسة الحقوق، بما في ذلك، وعلى نحو خاص، حق تحصيل الحقوق. لنلتفت الآن إلى هذه القضايا، وهي القضايا الصعبة من أعراف الحقوق الطبيعية.

المنع والتعويض

ثمة خط (أو سطح مستوٍ عالٍ) يحيط بالمنطقة التي تشكل الفضاءات الأخلاقية للفرد. هذا الخط، كما يعتقد لوك، تبتُّ به حقوق الفرد الطبيعية، التي تحد من تصرف الآخرين. أما غير اللوكيين (نسبة للوك) فينظرون إلى اعتبارات أخرى كإطار الوضع والمحيط الذي يحدده الخط[4]. على أي حال، ما ينشأ هو السؤال التالي: هل من المحظور على الآخرين أن يقوموا بأعمال تتعدى على حدود ذلك الفرد أو تنتهك المنطقة المحددة بذلك الخط، أو من المسموح لهم القيام بأفعال كهذه، شريطة أن يعوضوا على ذلك الشخص الذي يتم اختراق حدوده؟ الجواب على هذا السؤال سيشغلنا معظم هذا الفصل. لنقل إن النظام يمنع تصرفاً تجاه شخص إن كان يفرض (أو هو معد لكي يفرض) عقوبة ما عليه لقيامه بذلك العمل، إضافة إلى فرض تعويض يقدمه لضحايا ذلك التصرف[*]. شيء ما يعوض تماماً الشخص عن خسارة حلت به، إن كان ذلك الشيء لا يجعله، ولا يجعله فقط، أسوأ مما يمكن أن يكون عليه في الحالة الأخرى. إنه يعوض الشخص «س» عن تصرف «أ» قام به الشخص «ي»، إن كان «س» لن يغدو في وضع أسوأ إن لم يستلم التعويض، بما أن الشخص «ي» قام

(*) هذا الشرط الكافي لحظر أو منع تصرف من التصرفات ليس شرطاً ملازماً. فالعمل قد يكون ممنوعاً دون أن يكون هناك أي بند يمكن من خلاله أن يتم التعويض بشكل كامل لضحاياه. لكن لغرض بحثنا هنا، لا حاجة لأن نعدد حالات المنع والحظر.
وعندما يكون الشخص في وضع محيّر بين وضعين، هل يكون زمن دفع التعويض (الذي يشجع على خرق الحدود، نظراً لأن الزمن يشفي الجراح) هو زمن التصرف الأصلي؟

بالعمل «أ»، مما لو أن «س» ظل من دون استلامه، لو أن «ي» لم يقم بالعمل «أ». (حسب مصطلحات الاقتصاديين، شيء ما يعوض «س» عن عمل قام به «ي»، إذا كان استلامه يترك «س» في وضع «أ» على الأقل من منحني الحياد الذي يمكن أن يكون عليه بدونه، لو أن «ي» لم يتصرف على ذلك النحو.) إنني أتجاهل، دون خجل، المشاكل العامة المتعلقة بالأشياء الفعلية المضادة، مثل «الوضع الحسن» (كأن يكون عالي الوضع على منحنى الحياد) الذي سيكون عليه «س»، لو أن تصرف «ي» لم يحدث. كما أتجاهل أيضاً صعوبات بعينها، مثلاً، إن كان وضع «س» يسوء (أو يتحسن) مع الزمن، فهل يكون السؤال عن خط قاعدة التعويض، أين كان يتجه أو أين كان حينذاك؟ هل تتغير الأمور يا ترى إن كان وضع «س» قد ساء بطريقة ما في اليوم التالي؟ غير أن سؤالاً واحداً يجب أن يناقش: هل التعويض المقدم لـ «س» عن أعمال «ي» تأخذ بالحسبان الرد الأفضل الذي قام به «س» تجاه هذه الأعمال، أم لا؟ فإذا كان «س» قد رد بإعادة ترتيب أنشطته الأخرى وموارده للحد من خسائره (أو إن قام بعمل مسبق للحد منها)، ترى هل هذا يفيد «ي» من خلال تخفيف التعويض الذي ينبغي أن يدفعه؟ البديل الآخر، إن لم يقم «س» بأيٍّ محاولة لإعادة ترتيب أنشطته للتكيف مع ما قام به «ي»، ترى هل على «ي» أن يعوض «س» عن الضرر الكامل الذي أصابه؟ سلوك كهذا من جهة «س» يمكن أن يبدو غير عقلاني، لكن إذا كان المطلوب من ي أن يعوض «س» عن خسارته الفعلية الكاملة في حالات كهذه، حينذاك، لن تصير حال «س» أسوأ من خلال سلوكه غير المتكيف، وغير المتبني للظروف الجديدة. وإذا كان المطلوب هكذا، يمكن لـ «ي» أن يخفف مقدار التعويض الذي ينبغي أن يدفعه من خلال دفع «س» للرد بطريقة تكيفية، وبذلك يحد من خسائره. هنا وعلى نحو تجريبي، سنتبنى نظرة أخرى للتعويض، نظرة تفترض وجود احتياطات معقولة وأنشطة تكيفية يقوم بها «س». هذه الأنشطة ستضع «س» (مفترضين قيام «ي» بأفعاله) في نقطة معينة من منحنى الحياد «1»، هنا المطلوب من «ي» أن يرفع «س» فوق وضعه الفعلي، وذلك بدفع مقدار مساوٍ للفرق بين وضعه على المنحنى «1» ووضعه الأصلي. إذ يعوض «ي» «س» على مقدار السوء الذي سببه عمل «ي» لـ

«س» (وبنية التعويض هذه تستخدم قياس المنفعة على سلم الفواصل.) ولسوف أفترض أنه قد يختار الشخص أن يقوم بنفسه بالأشياء التي تشكل اعتداء على حدوده، حين يقوم بها الآخر دون موافقته. (بعض هذه الأشياء قد يكون من المستحيل عليه أن يقوم بها.) كذلك يمكن أن يسمح لآخر بأن يقوم بهذه الأشياء حياله (بما في ذلك أشياء يستحيل أن يقوم بها هو نفسه). إن الموافقة الطوعية تفتح الحدود للاختراقات.

بالطبع، يعتقد لوك أن هناك أشياء لا يمكن للآخرين أن يفعلوها لك، من خلال سماحك لهم بذلك، هي بالتحديد تلك الأشياء التي ليس لك الحق في أن تفعلها لنفسك[5]. إذ يعتقد لوك أن إعطاءك الإذن لا يمكن أن يكون مُسوِّغاً للقيام بالعمل، كما هي الحال حين تسمح لآخر بأن يقتلك، ذلك أنه ليس من حقك أن تقوم بالانتحار. فموقفي غير الأبوي يقوم على أنه يمكن لشخص ما أن يختار (أو يسمح لآخر) بأن يفعل بنفسه أي شيء، ما لم يكن لديه التزام تجاه طرف ثالث بألا يفعل ذلك أو يسمح به. هذا لن يشكل صعوبة في بقية هذا الفصل. فلندع أولئك الذين يخالفوننا يتصورون أن نقاشنا ينبغي أن يكون مقتصراً على تلك الأفعال المتعلقة بأي موقف يتبنونه (أو يتخذونه)، ثم نمضي قدماً معاً للعمل على تلك القضية الحاسمة، هي بالنسبة لأغراضنا المباشرة، ليست بذات صلة.

ثمة سؤالان متعارضان يحددان اهتمامنا الحالي:

1 - لماذا يحظر أي عمل أصلاً، بدلاً من السماح به شريطة أن يتم تعويض ضحاياه؟

2 - لماذا عدم حظر كل التعديات على الحدود الأخلاقية التي ارتكبها طرف من الأطراف، لا يتم قبوله منذ البداية؟ ولماذا يسمح لأحد باختراق حدود آخر من دون موافقة أولية؟

سؤالنا الأول واسع للغاية، ذلك أن نظاماً يسمح بالأفعال «أ» شريطة تعويض يُدفَع، يجب أن يمنع على الأقل العمل المشترك للقيام بالأفعال من نوع «أ» ويرفض

دفع أي تعويض. لكن لنضيّق هامش القضية، ولنفترض أن هناك وسائل ميسرة لجمع التعويض المقدر[7]. فالتعويض يُجمَع بسهولة، حين يكون معروفاً من الذي يجب أن يدفعه. لكن أولئك الذين يتعدون على حدود محمية لشخص آخر قد يتمكنون من الفرار أحياناً، دون أن يعرف أحد هويتهم. لكن مجرد المطالبة (إثر التقصي ومعرفة المرتكب واتخاذ قرار بالارتكاب) بتعويض يقدَّم للضحية، أقول مجرد المطالبة بالتعويض قد تكون غير كافية لمنع شخص آخر من القيام بالعمل. ترى لماذا لا نحاول باستمرار أن نمضي بعيداً عنها، كي نكسب دون أن ندفع تعويضاً؟ صحيح، إن كان يخشى أن يحكم عليه بأنه مرتكب، سيطالب بأن يدفع نفقات البحث والتحري، والقبض عليه ومحاكمته، فربما هذه النفقات الإضافية المحتملة ستكون كبيرة إلى حد كاف لأن تمنعه من القيام بالعمل، لكنها قد لا تمنعه. بالتالي هل يمكن أن يُمنَع المرء من ارتكاب أعمال معينة دون دفع تعويض، أو فرض عقوبات على أولئك الذين يرفضون أن يدفعوا تعويضاً، أو في حال الفشل في تحديد هويتهم، كمتعدين على حدود معينة.

نظريات العقاب المتعلقة بالرد والإعاقة

إن اختيار المرء التعدي على حد من الحدود، يتشكل نتيجة الفرصة «ب» للمكسب «ج» من العمل، حيث «ب» هي الاحتمال في أن يتم القبض عليه، إضافة إلى احتمال أن يدفع مختلف تكاليف العمل. هذه التكاليف هي أولاً تعويض الضحية بشكل يفوق إعادة أي شيء قابل للتحويل يمكن أن يتبقى من المكاسب التي تم الحصول عليها بشكل سيء، وهو ما سوف نسميه «ج». بالإضافة إلى ذلك، أي منفعة لا يمكن استبعادها من القيام بالعمل (مثلاً، المتعة من ذكريات أثيرة) ينبغي أن تتم موازنتها بالضبط بحيث يكون الحساب صافياً، لكننا سنتجاهلها في ما يلي. ثمة تكاليف أخرى سيكولوجية، اجتماعية وعاطفية تنجم عن اعتقال المرء ووضعه قيد المحاكمة، وهلم جراً (سندعوها «د») ثم

التكاليف المالية (وندعوها «ي») لعمليات الاعتقال والمحاكمة التي ينبغي أن تُدفع، نظراً لأنها نجمت عن محاولته التهرب من دفع التعويض. أما التوقعات بالإعاقة فتبدو باهتة، إذا كانت التكاليف المتوقعة للتعدي على الحد أقل من المكسب المتوقع منه، أي إذا كانت ب س (ث + د + ي) أقل من (1 ـ ب) س ج (مع ذلك، يمكن للشخص أن يحجم عن التعدي على حد، لأن لديه شيئاً أفضل يفعله، خياراً متاحاً له مع منفعة متوقعة أكبر.) وإذا كان الاعتقال غير كامل، لكن غير مكلف، يمكن أن تكون هنالك حاجة لعقوبات إضافية من أجل إعاقة الجرائم. (وهكذا المحاولات الهادفة للتهرب من دفع التعويض سينظر إليها حينذاك بوصفها أعمالاً محظورة.)

اعتبارات كهذه تضع صعوبات في وجه نظريات الرد العقابي التي تضع، بناء على أسس الرد العقابي، حداً أعلى للعقوبة التي يمكن إيقاعها بالشخص. لنفترض (بناء على نظريات كهذه) أن ر، أي الرد العقابي المستحق يساوي ر س هـ، حيث هـ هي مقياس خطورة الأذى الناجم عن العمل، و ر (التي تتراوح بين 0 و 1 ضمناً) تدل على درجة مسؤولية الشخص عن هـ (متجاوزين بذلك القضية الدقيقة المتعلقة بما إذا كانت هـ تمثل الأذى المقصود إيقاعه أو الأذى الواقع فعلاً، أو دورهما كليهما، أو ما إذا كان هذا يتفاوت طبقاً لنمط القضية.)(*) عندما يعلم الآخرون أن ر = 1 سيعتقدون أن ر = هـ. والشخص الذي يقرر ما إذا كان عليه أن يقوم بعمل مؤذٍ أم لا، يواجه حينئذ احتمال (1 ـ ب) من المكسب ج والاحتمال ب لدفع (ث + ر + ي + ر) وعادة (لكن ليس دائماً) يكون المكسب الناجم عن التعدي على حد قريب من الخسارة أو الأذى الذي أصاب الطرف الآخر، أي تكون ر في مكان ما قريب من ج، لكن عندما تكون ب أو ر

(*) كذلك تتجاوز ما إذا كان الرد العقابي يتضمن عنصراً يمثل خطأ العمل الذي يرد عليه. هذه النظريات التي تقول بالرد العقابي والتي تعتقد أن العقوبة يجب أن تضاهي الجريمة، تواجه مأزقاً: فإما العقوبة تقصّر عن مضاهاة خطأ الجريمة، وبذلك لا يكون الرد كافياً تماماً، أو أنها تضاهي خطأ الجريمة وبذلك تكون غير مُسوَّغة.

ضئيلة، فإن ب س (ث + د + ي + ر) يمكن أن تكون أقل من (1 ـ ب) س ج، وغالباً لا تترك أثراً إعاقياً(*).

وعلى ما يبدو، تسمح نظرية الرد العقابي بالإخفاقات في الإعاقة. أما منظّرو الإعاقة (رغم أنهم ما كانوا ليختاروا ذلك) فإنهم في وضع يشمتون به من ارتباك أصحاب نظرية الرد في هذا المجال، إن كانت لديهم هم أنفسهم نظرية أخرى. لكن «عقوبة الجريمة يجب أن تكون في الحد الأدنى الضروري لإعاقة ارتكابها» لا تقدم دليلاً، إلى أن يقال لنا إلى أي مدى يجب إعاقة ارتكابها. وإذا كان الارتكاب بكامله يجب أن يعاق، بحيث لا تحدث جريمة، فإن العقوبة التي توضع ستكون عالية على نحو غير مقبول. كذلك أن كانت مرحلة واحدة فقط من الجريمة يجب أن تعاق، بحيث يكون هناك فقط قدر من الجريمة أقل من ألا يكون هناك عقوبة على الإطلاق، فإن العقوبة ستكون منخفضة على نحو غير مقبول، ولسوف تؤدي إلى إعاقة مقدارها صفر تقريباً. أما إن كانت بين بين، فهل ينبغي يا ترى أن يوضع الهدف والعقوبة؟ منظِّرو الإعاقة الذين هم من النوع النفعي يقترحون (شيئاً ما مثل) وضع العقوبة ب مقابل جريمة ما في حدها الأدنى، حيث أية عقوبة على جريمة أكبر من ب، تؤدي إلى تعاسة إضافية لأن العقوبة تكون أكبر مما يمكن توفيره على ضحايا الجرائم (المحتملين) الذين يمكن أن تعيقهم الزيادة الإضافية في العقاب.

هذا الاقتراح النفعي يوازن بين التعاسة التي تسببها العقوبة للمجرم، وبين التعاسة التي تسببها الجريمة للضحية. إنها تعطي للتعاستين الوزن نفسه في حساب الدرجة القصوى الاجتماعية. لذلك يرفض النفعي أن يرفع العقوبة على الجريمة، حتى ولو كانت العقوبة الأكبر (التي هي أدنى تماماً من أي حد أعلى للرد

(*) تذكر أن ث + د + ي + ر تقيس خسارة العنصر الفاعل مقارنة بوضعه الأولي، وليس مقارنة بوضعه بعد أن يكسب من الطرف الآخر من خلال إيقاع الأذى به. هنا، نتجاهل مسألة ما إذا كانت الكلفة المفروضة يجب أن تكون ث + د + ي + ر، وذلك بإضافة ي ثانية مقابل محاولة فرض تكلفة البحث العقيم من قبل جهاز التحري والاعتقال أو بالأحرى ما إذا كانت ر في ث + د + ي + ر لا ينبغي أن تتضمن هذه الـ ي الثانية كعنصر مكوّن.

العقابي) ستعيق مزيداً من الجرائم، طالما أنها تزيد من تعاسة أولئك المعاقبين، حتى ولو قليلاً، أكثر مما تنقص من تعاسة أولئك الذين توفرهم بحيث لا يكونون ضحايا للجريمة، وأولئك الذين تعيقهم وبالتالي تخلصهم من العقاب. (فهل يختار النفعي دائماً على الأقل بين كميّن للعقوبة التي تزيد أيضاً من السعادة الإجمالية، وهو الخيار الذي يخفض إلى أدنى حد تعاسة الضحايا؟) أما ضرب أمثلة مضادة لهذه النظرة الغريبة فأمر متروك للقارئ يمارسه كما يشاء. يمكن لنظرية الإعاقة النفعية أن تتفادى هذه النتيجة، على ما يبدو، بإعطاء وزن أقل لتعاسة الطرف المعاقب. إذ يفترض المرء أن الاعتبارات المهجورة، التي كان منظرو الإعاقة قد فكروا بأن من الممكن تجنبها إن لم تكن غير متماسكة، ستلعب دوراً هنا، وهو يفترض هذا إن لم يكن متحيراً حول الكيفية التي يتقدم بها، حتى مع استخدام اعتبارات كهذه، في تخصيص الوزن «الملائم» لسعادة و(تعاسة) مختلف الأشخاص. من جهة أخرى لا يتعين على منظّر الرد العقابي أن يقول إن سعادة المجرم أقل أهمية من سعادة ضحيته، لأن صاحب نظرية الرد العقابي لا ينظر إلى البت بالعقوبة المناسبة على أن مهمته هي القيام بوزن وتقدير وتحديد مقدار السعادة على الإطلاق(*).

إن باستطاعتنا أن نربط بين هيكل الرد العقابي وبعض القضايا المتعلقة بالدفاع عن الذات. وطبقاً لهذه النظرية، فإن العقوبة المستحقة هي: ر س هـ، حيث هـ هي مقدار الأذى (الواقع أو المنوي إيقاعه) و ر هي درجة مسؤولية الشخص عن القيام بـ هـ. ولسوف نفترض أن القيمة المتوقعة للأذى الواقع على

(*) علينا أن نلاحظ الاحتمال المهم في أنه يمكن للحكومات المعاصرة أن تفرض عقوبات نقدية (بالإضافة إلى التعويض) وتستخدمها لتمويل شتى الفعاليات الحكومية. وربما بعض الإيرادات المتروكة للإنفاق ستجمع من العقوبات الجزائية بالإضافة إلى التعويض، ومن العقوبات الإضافية التي لابد منها للإعاقة، لأنها أقل من الاعتقال. ونظراً لأن ضحايا جرائم أولئك الناس المقبوض عليهم يتم التعويض عنها تعويضاً كاملاً، لا يكون واضحاً أن الرصيد المتبقي (خاصة ذاك الناجم عن تطبيق نظرية الرد العقابي) يجب أن يذهب باتجاه تعويض ضحايا المجرمين الذين لم يتم القبض عليهم. ومن المفترض أن رابطة الحماية ستستخدم رصيداً كهذا لتخفيض ثمن خدماتها.

الضحية تساوي هـ (التي تقصر عن التماسك إن قصرت نوايا الشخص عن التناسب مع موقفه الموضوعي). إذن قاعدة التناسب هذه تضع حداً أعلى للأذى الدفاعي الذي يمكن أن يقع على فاعل هـ في حال الدفاع عن النفس. إنها تجعل لأكبر حد من الأذى الدفاعي المسموح به دوراً ما هو ف في هـ، وهو ما يتفاوت مباشرة بالنسبة لـ هـ (إذ بقدر ما تكون هـ أكبر، يكون ف (هـ) أكبر، وبذلك يكون ف (هـ) > هـ. أو على الأقل. في أي نظرية، ف (هـ) ≤ هـ.) لاحظ أن قاعدة التناسب هذه لا تذكر درجة المسؤولية ر. إنها تطبق على ما إذا كان الفاعل مسؤولاً عن الأذى الذي كان سببه أم لا. وهي في هذا المجال تختلف عن قاعدة التناسب التي تجعل الحد الأعلى للدفاع عن النفس هو دور ر س هـ. والنوع الأخير لهذه القاعدة يؤدي إلى حكمنا على أنه بفرض أن كل الأمور الأخرى متساوية، يمكن للمرء أن يستخدم المزيد من القوة في حال الدفاع عن النفس ضد شخص، الـ «ر» لديه أكبر من الصفر. كما يمكن للبنية التي نقدمها هنا أن تؤدي إلى هذا وفق التالي. يمكن للمرء في حال الدفاع عن النفس، أن ينسحب من معاقبة المهاجم الذي يستحق (والذي يكون الـ ر س هـ) لذلك الحد الأعلى لما يمكن للمرء أن يستخدم في الدفاع عن النفس ضد فاعل للأذى هـ هو س هـ. وعندما تستهلك الكمية أ بالإضافة إلى ف (هـ) في الدفاع عن النفس، فإن العقوبة التي يمكن إنزالها فيما بعد تخفَّض بذلك المقدار وتصبح ر س هـ ـ أ، حيث ر = 0، ف (هـ) + ر >< هـ تنخفض إلى ف (هـ). أخيراً سيكون هناك نوع من التحديد لقاعدة الضرورة التي تتطلب من المرء ألا يستخدم في الدفاع عن النفس أكثر مما يلزم لرد الهجوم. وإذا كان ما يلزم أكثر من س هـ، سيكون هناك واجب الانسحاب(*).

(*) المناقشة المهمة لهذه القضايا المتنوعة موجودة لدى جورج فليتشر في بحثه «التناسبية والمعتدي المصاب بالذهان»، مجلة القانون، مجلد 8، عدد 3، تموز 1973 ص 367 -390، ورغم ادعاء فليتشر بأنه لا يوجد طريقة للقول إن المرء يمكنه أن يستخدم القوة القاتلة دفاعاً عن النفس ضد معتد إضافي (الـ ر لديه = 0) وفي نفس الوقت، إننا نخضع لقاعدة تناسبية ما، إلا أنني أعتقد أن تركيبتنا المقدمة في النص توصل إلى هاتين النتيجتين كلتيهما، وتلبي مختلف الشروط التي يريد المرء أن يفرضها.

تقسيم منافع الصفقات

الآن لنعد إلى سؤالنا الأول: لماذا لا يسمح بأي اختراق للحدود، شريطة أن يدفع تعويض كامل؟ فالتعويض الكامل يبقي الضحية في موقع عالٍ على منحنى الحياد الذي يشغله، إن لم يقم الشخص الآخر باختراقه. لذلك، النظام الذي يسمح بكل الانتهاكات الحدودية شريطة دفع تعويض كامل هو مكافئ للنظام الذي يقضي بأن كل الاتفاقات المسبقة المتعلقة بحق انتهاك الحدود، يجب أن تتوصل إلى تلك النقطة في منحنى التعاقد، بحيث تكون هي المفضلة أكثر لدى شاري الحق. وإذا كنت ترغب بدفع مقدار كبير من الدولارات يصل إلى «ن» دولار مقابل الحق في أن تفعل شيئاً ما لي، وكان المبلغ «م» دولار هو أقل مبلغ أقبل به (فاستلام أقل من «م» دولار يضعني على منحنى حياد أخفض). إذن سيكون هناك احتمال عقد صفقة مفيدة للطرفين إذا كانت ن > م. وضمن النطاق الواقع بين «ن» دولار و«م» دولار، أين يا ترى يجب أن يكون ثمن المجموعة؟ ليس باستطاعة المرء أن يقول، نظراً للافتقار لأيٍّ نظرية مقبولة تتعلق بالثمن العادل أو المنصف (رغم أن هناك محاولات عديدة لوضع نماذج للتحكيم بين شخصين، إلا أنه لا توجد مبالغ مستقرة ثابتة.) ومن المؤكد أنه ما من سبب تم تقديمه للتفكير بأن كل الصفات يجب أن تجري عند تلك النقطة من منحنى التعاقد التي يفضلها أحد الأطراف أكثر، لكي يجعل منافع الصفقة ترتد فقط إلى ذلك الطرف. إن السماح بالتعدي على الحدود شريطة دفع تعويض كامل فقط، «يحل» مشكلة توزيع منافع التبادل الطوعي بطريقة تعسفية وغير عادلة(*).

(*) إذ يمكن أن يغرى المرء بأن يحدد جزئياً المنطقة المسموح بدفع تعويض عنها، من خلال التمييز بين استخدام شيء ما كمورد في عملية إنتاجية، وإتلاف شيء ما كنتيجة فرعية من نتائج العملية. فدفع تعويض كامل هو الذي ينظر إليه فقط بوصفه مسموحاً به، في الحالة الأخيرة، كما ينظر لأسعار السوق على أنها المرغوبة في الحالة الأولى، وذلك بسبب قضية
==

تقسيم منافع التبادل الاقتصادي. هذه الطريقة لا تنجح، لأن إغراق السوق بالبضائع ذو آثار لها ثمن أيضاً وإيرادات قابلة للتسويق.

ثمة مشكلة مشابهة تنشأ عن تفسير الاقتصاديين العادي للتبادل. فالنظريات الأقدم كانت تعتقد أنه يجب أن يكون هناك مساواة في شيء ما أو آخر بين السلع التي يرغب الأشخاص في مبادلتها مع آخرين. ذلك أنه في الحالة الأخرى، يعتقد أن طرفاً من الأطراف سيكون الخاسر. كجواب على ذلك، يشير الاقتصاديون إلى أن التبادل المفيد لكل الأطراف يحتاج فقط لتفضيلات متعارضة. فإذا كان شخص يفضل امتلاك سلعة لدى آخر مقابل امتلاك الآخر لسلعته هو، وعلى نحو مشابه، يفضل الشخص الآخر أن يمتلك سلعة الأول مقابل سلعته، حينذاك يمكن للصفقة أن تفيدهما كليهما. وفي هذه الحالة لن يخسر أحد، حتى وإن لم يكن هنالك شيء تتساوى فيه السلعتان. لكن قد يعترض أحدهم بأن التفضيلات المتعارضة ليست ضرورية. (حتى بمعزل عن المسائل المتعلقة بما إذا كانت الصفقات لا يمكن أن تجري بين طرفين حياديين بالنسبة لسلعتين، أو لا يمكن أن تجري بشكل مفيد بين شخصين لهما تفضيلات متماثلة، ويضعان يديهما بشكل أولي مختلط ومتماثل على سلعتين، حين يفضل كل منهما وضع اليد بشكل غير مختلط على أي سلعة مختلطة، وكل منهما حيادي بالنسبة لوضع اليد على سلعتين مزيجتين.) مثال على ذلك، في صفقات «البيسبول» ذات الطرق الثلاثة، يمكن لفريق أن يبادل لاعباً بآخر يفضل امتلاكه أقل من اللاعب الذي بادله به، وذلك لكي يبادل هذا اللاعب الآخر بلاعب ثالث في فريق آخر أيضاً يفضل أن يكون لديه أكثر من الأول. هنا يمكن الرد بأنه نظراً لأن الفريق الأول يعلم أن اللاعب الثاني يمكن مبادلته بثالث، يفضل أن يكون لديه الثاني (الذي يمكن بسهولة مبادلته باللاعب الثالث، عن طريق التبادل) على أن يكون لديه اللاعب الأول. على هذا النحو، الرد يستمر، والصفقة الأولى للفريق لا تكون من أجل هدف مفضل أقل، كما أن هذه الصفقة لا تنقل الفريق إلى منحنى حيادية أدنى. فالمبدأ العام سيكون أن أي إنسان يعلم أن سلعة جيدة يتم تبادلها بأخرى (عن طريق التبادل أو أي طريق آخر) سيصنف بشكل تفضيلي الأول في مرتبة رفيعة على الأقل مثل الثاني. (هنا لا يؤثر البتة شطب نفقات التبادل في القضية). لكن هذا المبدأ، الضروري ظاهرياً لتفسير الصفقات البسيطة ثلاثية الاتجاهات، ينازع تفسيراً أقدم للتبادل طبقاً للتفضيلات المتعارضة. إذ أن لهذا المبدأ نتيجة محددة هي أن الشخص لا يفضل امتلاك سلعة شخص آخر على امتلاك سلعته، لأن سلعته يمكن مبادلتها بأخرى (عن طريق صفقة تم شرحها)، ولذلك هو يصنفها على نحو تفضيلي في مرتبة رفيعة على الأقل مثل الأخرى.

إن الطرق المختلفة للخروج من هذه المشكلة التي تطرح نفسها والتي تصمد لدى التفحص الشديد (تذكر أنه يمكن لطرفين مختلفين أن يقدم كل منهما سلعة للآخر مقابل سلعته)، هذه الطرق كلها ذات علاقة بالحُزَم الملتفة والمعقدة المكونة من احتمالات وعوامل مضادة.

لنتأمل أبعد كيف لنظام كهذا أن يحاصص السلع، إذ يقول إن أي امرئ يمكنه وضع يده على سلعة، وبالتالي «امتلاكها» شريطة أن يقدم تعويضاً لصاحبها. وإذا كان هناك أشخاص عدة يريدون سلعة، فإن أول من يضع يده عليها يحصل عليها، إلى أن يأخذها آخر، بدفع تعويض كامل له. (لكن لماذا يتلقى وسيط كهذا أي شيء؟)[9]، ثم ما هو المبلغ الذي ينبغي تقديمه كتعويض للمالك الأصلي، إن كان هناك عدة أشخاص يريدون سلعة بعينها؟ إن المالك الذي يعرف بهذا الطلب من قبل عدة أشخاص، يمكن أن يتوصل إلى تقييم سلعته بحسب سعرها في السوق، وبذلك يوضع على منحنى حياد أدنى من خلال استلامه أقل. (فحيث توجد الأسواق، ألا يكون سعر السوق هو السعر الأقل الذي يقبله البائع؟ وهل توجد الأسواق هنا؟) إن التركيبات المعقدة للشروط والعوامل المضادة الاحتمالية ربما تفلح في تفكيك تفضيلات المالك عن معرفته برغبات الآخرين والأسعار التي يرغبون بدفعها. لكن لا أحد حتى الآن اشترط فعلاً التركيبات المطلوبة، فالنظام لا يمكن أن يتفادى عبء الظلم، من خلال ترك التعويض المدفوع مقابل تعدٍ على حد يساوي ذلك السعر الذي سيتم التوصل إليه، لو أن مفاوضات أولية من أجل السماح كانت قد جرت. (لندعُ هذا التعويض «تعويض سوق»، وهو عادة سيكون أكثر من مجرد تعويض كامل.) لكن بالطبع، الطريقة الأفضل لاكتشاف هذا السعر، هو أن ندع المفاوضات تجري فعلاً، ونرى ما هي نتيجتها. إذ أن أي إجراء آخر سيكون غير دقيق إلى درجة عالية، كما سيكون مزعجاً على نحو لا يصدق.

الخوف والحظر

ثمة اعتبارات أخرى تؤثر وتعمل ضد السماح الحر بكل الأعمال شريطة دفع تعويض، إضافة إلى أن تلك الاعتبارات التي تتعلق بعدالة سعر التبادل، هي بكثير من الطرق، الأكثر أهمية. فإذا كانت بعض الأضرار غير قابلة للتعويض، تدخل ضمن سياسة إمكانية السماح بها، طالما يُدفَع التعويض (بالأحرى، يسمح بها شريطة دفع التعويض، لكن بما أن التعويض لا يمكن دفعه من قبل أحد، سيكون غير مسموح بها بالنتيجة). فلنترك تلك القضية الشائكة جانباً، حتى وإن كانت بعض الأفعال التي يمكن دفع تعويض مقابلها، من الممكن أن تحظر. من بين تلك الأفعال التي يمكن أن تعوَّض، بعضهم يطرح الخوف. إننا نخاف من هذه الأعمال التي تحدث لنا، حتى وإن كنا نعلم أننا سنأخذ تعويضاً كاملاً عنها. مثال على ذلك «س» يعلم أن «ي» تزحلق أمام بيت أحدهم وانكسرت ذراعه، ثم حصّل 2000 دولار، بعد دعوى طالب فيها بتعويض ما أصابه من ضرر. نتيجة ذلك يمكن أن يفكر كم كان «ي» هذا حسن الحظ لحدوث ذلك معه، كما يفكر بأنه أمر حسن أن يكسر المرء ذراعه كي يحصل على 2000 دولار، فذلك يغطي الأذى تغطية تامة». لكن إن جاء شخص بعدئذ وقال لـ «س» يمكنني أن أكسر ذراعك في الشهر القادم، وأعطيك أي شيء». ترى هل يظل «س» على قوله ذاك بحظ «ي» الحسن؟ ألن يمشي بدلاً من ذلك مبتعداً خائفاً، قافزاً بعيداً عن الأصوات خلفه، ثائر الأعصاب تماماً لتوقعه أن يحط الألم عليه فجأة؟ إن النظام الذي يسمح بأن تحدث تهجمات، شريطة تعويض الضحايا بعد ذلك، سيؤدي إلى وجود أناس مرعوبين، خائفين من أي تهجم، أو هجوم وأذى مفاجئ. فهل يوفر هذا سبباً لحظر التهجمات؟ ولماذا لا يستطيع الشخص الذي يقوم بالتهجم أن يعوض ضحيته، ليس فقط عن الهجوم ونتائجه، بل أيضاً عن كل الخوف الذي شعر به الضحية، وهو ينتظر هجوماً

يحدث عليه، هذه اللحظة أو تلك؟ لكن طبقاً للنظام العام الذي يسمح بالهجوم شريطة دفع تعويض، فإن خوف الضحية لا يكون بسبب شخص بعينه قام بمهاجمته. إذن لماذا على هذا المهاجم أن يعوضه عنه؟ ومن يا ترى سيعوض كل الأشخاص المرعوبين الآخرين، الذين لم يحدث أن هاجمهم أحد، عن رعبهم هذا؟

ثمة بعض الأمور التي سنخاف منها، حتى وإن علمنا أننا سنأخذ تعويضاً كاملاً عنها، إن حدثت لنا أو قام أحد بها ضدنا، ولكي نتجنب خوفاً ورعباً عاماً كهذا، تحظر هذه الأفعال وتكون موضع عقاب إن حدثت. (طبعاً، حظر عمل لا يضمن عدم وقوعه، وبذلك لا يضمن أن يشعر الناس بأنهم آمنون، وحيث أن أعمال الهجوم، رغم أنها محظورة، غالباً ما تقع، وعلى نحو لا يمكن التكهن به، فإن الناس سيظلون يخافون.) ليس كل نوع من انتهاك الحدود يسبب خوفاً كهذا، فإذا قيل لي إن سيارتي يمكن أن تؤخذ في غضون الشهر التالي، وإنني سأقبض تعويضاً كاملاً بعد ذلك مقابل أخذها، ومقابل أية مضايقة يسببها لي عدم وجود سيارة لدي، فإنني لن أقضي شهري كله ثائر الأعصاب، خائفاً، مرعوباً.

هذا يوفر بعداً واحداً للتمييز بين الأخطاء الخاصة والأخطاء ذات المكوّن العام. فالأخطاء الخاصة هي تلك التي تكون الحاجة فيها لأن يتم تعويض الطرف المتضرر فقط، والأشخاص الذين يعلمون أنه سيتم التعويض عليهم تعويضاً تاماً لا يخافون منها، أما الأخطاء العامة فهي تلك التي يخشاها الناس، حتى ولو كانوا يعلمون أنه سيتم التعويض عليهم تعويضاً تاماً، إن وقعت تلك الأخطار، وكذلك حين تقع. بل حتى طبقاً لأشد اقتراح بالتعويض الذي يقضي بتعويض الضحايا عن خوفهم، فإن بعض الناس (من غير الضحايا) لن يتم تعويضهم عن خوفهم. لذلك، هناك اهتمام عام مشروع بالقضاء على أعمال انتهاك الحدود هذه، خاصة لأن ارتكابها يثير فزع الجميع من أن تصيبهم.

ترى هل يمكن تجنب هذه النتيجة؟ مثلاً، لا تحدث زيادة خوف كهذه، إن تم دفع التعويض للضحايا مباشرة، وكذلك إن يبقى الحاصلون على المال

صامتين. فالآخرون لن يعملوا بالارتكاب الذي حدث، وبذلك لن يصير مرعباً أكثر، نتيجة دفعهم للتفكير بأنه كان من المحتمل أكثر أن يحدث لهم. الصعوبة هنا هي أن معرفة المرء بأنه يعيش في كنف نظام يسمح بهذا، هو ذاته يؤدي إلى الخوف. فكيف يمكن لأي إنسان أن يقدر الفرص الإحصائية لحدوث شيء ما له، حين تخفى كل التقارير المتعلقة بذلك؟ وهكذا حتى في هذه الحالة الاصطناعية إلى حد كبير، لا يكون الضحية فقط هو الذي يتضرر بسبب حدوث الأذى له، في كنف نظام معروف بأنه يسمح بحدوثه. إن الخوف على نطاق واسع يجعل الوقوع الفعلي لهذه الأفعال وتأييدها، ليس فقط مسألة تخص الطرف المتضرر ومرتكب الضرر. (لكن بما أن الضحايا يتم التعويض عليهم ودفع المال لهم بعد الواقعة، فإنهم لن يتذمروا، وفرض الحظر على هذه الجرائم الذي يترك الضحايا راضين، يوضح المشكلات المتعلقة بفرض حظر على ما يدعى بجرائم دون ضحايا.)(*).

إن النظام الذي يسمح بأفعال تثير الخوف شريطة أن يعطى ضحاياها تعويضاً، كما قلنا، له هو ذاته تكلفة لا تعوَّض، نتيجة خوف تلك الضحايا المحتملة التي لا تشكل ضحايا فعلية. ترى هل يمكن تفادي هذا العيب في النظام من قبل شخص أعلن أنه سيقوم بعمل معين بملء إرادته، وأنه لن يعوض كل ضحاياه، إن وجد أحد منهم، وحسب، بل سيعوض أيضاً كل من شعر بالخوف نتيجة إعلانه، حتى ولو لم يقم فعلاً بذلك العمل تجاههم؟ هذا سيكون مكلفاً كثيراً بحيث أنه سيكون خارج استطاعة الجميع تقريباً. لكن ترى، ألم ننزلق

(*) لاحظ أنه ليس كل عمل يؤدي إلى منفعة أدنى للآخرين، يمكن عموماً حظره، بل لابد من أن يشكل انتهاك الحدود انتهاكاً لحقوق الآخرين، حتى يثير مسألة حظره. كذلك لاحظ أنه ما من اعتبارات كهذه للخوف تنطبق على نظام يسمح بأية أعمال حصلت على الموافقة الأولية من الشخص الذي تم التعدي على حدوده. وكل من ينزعج من ذلك في كنف نظام كهذا، يمكنه بحماقة أن يوافق على شيء ما يمكن أن يضمن عدم تعرضه لذلك، من خلال وسائل طوعية (كالعقود وما شابه)، ثانياً، لا يمكن للآخرين أن يتم تحديدهم بصورة معقولة، بعمل مضاد يثير مخاوف الشخص نفسه.

في نقاشنا المتعلق بحظر تعديات الحدود، تلك التي يؤدي السماح بها (مع التعويض) إلى إثارة خوف عام لن يعوَّض الجمهور عنه؟ فذلك ليس بالسهل لسببين إضافيين. أولهما أن الأشخاص قد يحدث لديهم قلق غير محدد المعالم بالنسبة للهجوم، ليس لأنهم سمعوا إعلاناً ما بعينه، بل لأنهم يعلمون أن النظام يسمح بمثل هذه الهجمات بعد الإعلان، وبذلك يقلقون كثيراً لأنهم لم يسمعوا بحدوث هجمات ما، إذ لا يمكن في هذه الحالة تعويضهم عن إعلانات لم يسمعوا بها، ولن يكون من حقهم المطالبة بتعويض عن الخوف الذي سببته هذه الإعلانات، فما من إعلان بعينه يسبب خوفاً كهذا دون تحديد هدفه، بالتالي من تراه سيعوض عنه؟ من هنا، نقاشنا يتكرر على مستوى أرفع، لكن يجب الاعتراف بأن المخاوف على هذا المستوى يمكن أن تكون أخف وأقل أهمية، بالتالي غير كافية لتسويغ حظر إعلانات كهذه.

الثاني، وبما يتلاءم مع نقاشنا السابق لأسعار التبادل العادلة، يمكن للمرء أن يطلب من الشخص الذي يقوم بإعلان كهذا، ألا يدفع تعويضاً كاملاً وحسب، بل تعويض سوق. والتعويض الكامل هو مبلغ كافٍ، لكن يكون كافياً فقط، لأنه يجعل الشخص يقول بعد ذلك إنه مسرور، وليس آسفاً لأن الحادث حدث، بينما تعويض السوق هو المقدار الذي يتم التوصل إليه من خلال مفاوضات مسبقة ويتم تثبيت موافقته عليه. وبما أن الخوف يبدو مختلفاً عن النظر إليه بعد مرور الحدث، عما يبدو عليه قبل وقوعه أو أثناءه، فسوف يكون من المستحيل تقريباً في هذه الحالات البت بدقة بما هو مقدار تعويض السوق، إلا بعد القيام بالتفاوض فعلاً.

أما نقاشنا حول حظر أعمال معينة، كالتهجمات مثلاً، فيفترض أن مجرد الطلب من المهاجم تعويض ضحيته عن نتائج الهجوم (رغم أنه لا يكون تعويضاً عن أي خوف استباقي عام) لن يعيق إعاقة كافية الهجمات، بحيث يترك الناس غير خائفين، بينما الحجة النابعة عن الخوف تفشل إذا كانت تلك الفرضية خاطئة. (إذ تبقى هناك الحجة المتعلقة بتقسيم منافع الصفقة.) ولعلنا نتساءل ما إذا كانت العقوبة المستحقة (طبقاً لنظرية الرد العقابي) على انتهاك الحظر

المفروض على أعمال معينة، يمكن أيضاً أن تخفق في تقديم الإعاقة الكافية لأعمال كهذه بحيث يزول الخوف والرعب. هذا أمر غير محتمل، إن كان الاحتمال بالقبض على الجاني عالياً، والعقوبة ذاتها هي البديل الذي يخشى منه، مما يجعل العقوبة غير مشروعة بالنسبة للارتكابات التي يخشى منها. بل حتى بالنسبة للأشخاص الذين ينتفعون من عمل، أكثر بكثير مما يتضرر ضحاياهم (وبالتالي أكثر من العقوبة التي تنزل بهم)، فإن هذا لن يسبب إشكالاً. لنتذكر هنا أن نظرية الرد العقابي تقول بأن مكاسب شخص تم الحصول عليها بشكل سيء، يجب استبعادها أو إيجاد الموازن المضاد لها، إن يبقى أي منها بعد أن يعوض ضحاياه، وذلك بغض النظر عن عملية العقاب.

إن الظاهرة الفعلية للخوف من أفعال معينة، حتى من قبل أولئك الذين يعلمون أنهم سيتلقون تعويضاً كاملاً، إن ارتكبت هذه الأعمال بحقهم، تبين لماذا نحظرها. فهل حجتنا يا ترى نفعية للغاية؟ وإذا كان الخوف لم يحدث بسبب شخص بعينه، كيف يُسوِّغ ذلك منعه من القيام بالعمل شريطة أن يدفع تعويضاً؟ حجتنا تمضي مباشرة ضد الفرضية الطبيعية بأن نتائج العمل وعواقبه فقط، هي التي تبت بالقرار فيما إذا كان يمكن حظره أم لا.

وإذا ما تقرر الأمر مرة، يغدو من الواضح أن هذا يجب أن يتم باستمرار، لكن الأمر يستحق كل جهد منا، إن نبحث كم هي هامة وبعيدة الدلالات، مضامين هذا الانحراف عن الافتراض الطبيعي.

ثمة لغز يبقى، وهو لماذا يرتبط الخوف بأعمال معينة. فبعد كل شيء إن كنت تعلم أنك ستتلقى تعويضاً كاملاً مقابل نتائج فعلية لعمل من الأعمال، بحيث لن تكون أسوأ حالاً (حسب رأيك) نتيجة وقوع ذلك العمل، حينذاك مم ستكون خائفاً يا ترى؟ فأنت لا تخاف من أن تسقط إلى وضع أقل تفضيلاً لديك، أو منحنى حياد أدنى، لأنك (حسب الفرضية) تعلم أن هذا لن يحدث. لكنك ستشعر بالخوف حتى عندما تكون الحزمة الإجمالية المتوقعة إيجابية، كما هي الحال عندما يقال لشخص ما إن ذراعه يمكن أن تكسر وإن مبلغاً مقداره 500 دولار سيدفع له، إضافة للمقدار الكافي لأن يعوِّض تعويضاً كاملاً.

المشكلة هنا ليست في البتّ كم ينبغي تعويضه عن الخوف، بل بالأحرى لماذا يكون هناك أي خوف أصلاً، انطلاقاً من أن الحزمة الإجمالية المتوقعة تعتبر مقبولة إجمالاً. إذ يمكن للمرء أن يفترض أن الخوف ينشأ لأن الشخص غير متأكد من أن كسر ذراع فقط سيحدث له، كما أنه لا يعلم الحدود التي يمكن أن يقع ضمنها الحدث. غير أن المشكلة ذاتها ستنشأ إن قدّمت ضمانات بأن الشخص سيتم تعويضه عن أي ضرر يحدث له، أو إذا ما استخدمت آلة كسر الذراع في المهمة، وتمت إزالة مسألة التعدي على الحدود، فماذا يخشى شخص يعطى ضمانات كهذه؟ بودنا أن نعلم ما هو نوع الضرر الذي يخاف الناس منه، حتى عندما يكون جزءاً من حزمة إجمالية ينظر إليها على أنها مرغوبة في الميزان. الخوف ليس عاطفة شاملة، إنه يركز على أجزاء من الحزمة، وعلى نحو منفصل عن أحكام «الميزان» المتعلقة بالكل الشامل. حجتنا الحالية لحظر تعديات الحدود المقصودة تقوم على هذه المزية غير الشاملة للخوف، القلق، الرعب وما شابه[10]. يمكن لجواب يحدد أنماط الأضرار أن يدخل في مصطلحات الأفكار العادية مثل «الألم الجسدي»، أو ضمن مصطلحات أفكار نظرية سيكولوجية ما مثل «بواعث الكره غير الشرطية». (لكن على المرء ألا يقفز إلى النتيجة التي يعرف منها أن تعويضاً سيدفع، إنما فقط يكون هناك خوف من الألم أو الأذى الجسدي ويُنظَر إليه بشيء من الرعب. ورغم أنهم يعلمون أن تعويضاً سيدفع في حال وقوع أذى، إلا أن الناس يمكن أن يخافوا أيضاً من أن يتعرضوا للإذلال، الخزي، الضيق والانزعاج وما شابه.) ثانياً، سيكون بودنا أن نعلم ما إذا كانت مخاوف كهذه تعود للسمات القابلة للتغير، والخاصة بالوسط الاجتماعي.

فإذا ما نفر الناس، حيث تحدث على نحو لا يمكن التكهن به أعداد كبيرة من أعمال معينة، هل سيظهر عليهم رعب كبير وخوف من خطر هذه الأعمال، أم سيكونون قادرين على تحمل المخاطر كجزء من خلفيتهم العادية؟ (وهل يكون من الصعب أن نتحرى أو نقيس درجة رعبهم، إن عبر عن ذاته على شكل توتر عالٍ مرتفع، أو هل يمكن للمرء أن يقيس كيف سيكون الناس العصبيون سريعو الاهتياج عموماً؟) ذلك أنه إذا ما ترعرع الناس في وسط أكثر

توتراً كهذا، يمكن أن يطوروا قدراتهم على الاحتمال تجاه أعمال معينة، ولا يبدو عليهم إلا بعض أعراض الخوف والتوتر. في هذه الحالة، لن يكون لدينا تفسير يدخل في العمق يقول، لماذا تُحظَر بعض الأعمال المعينة (بدلاً من أن يسمح بها شريطة أن يُدفَع تعويض.) ذلك أن الخوف من هذه الأعمال التي يقوم تفسيرنا عليها، لن يكون هو ذاته ظاهرة عميقة.

لماذا ليس حظراً دائماً؟

تسوِّغ الحجة المستمدة من الخوف العام حظر تلك الأعمال المنتهكة للحدود التي تؤدي إلى الخوف، حتى ولو علم الناس بأنهم سيعوَّضون عنها. ثمة اعتبارات أخرى تتلاقى عند هذه النتيجة: فالنظام الذي يسمح بانتهاك الحدود، شريطة دفع التعويض، والذي يجسد استخدام الناس كوسائل، بمعرفتهم أنهم سيتم استخدامهم على هذا النحو، وبأن خططهم وتوقعاتهم يحتمل أن تُحبَط بشكل تعسفي، يكون عبئاً على الناس. فبعض الأضرار لا يمكن تعويضها، لكن بالنسبة لتلك التي يتم تعويضها، كيف يمكن للفاعل أن يعلم أن مدفوعات التعويض الفعلي لن تتجاوز قدراته؟ (هل سيكون المرء قادراً أن يضمن نفسه ضد هذا الاحتمال؟) هل هذه الاعتبارات، مجتمعة مع تلك المتعلقة بعدم التوزيع العادل لمنافع التبادل الطوعي، تكفي لأن تسوِّغ حظر كل الأفعال الأخرى المتعلقة بالتعدي على الحدود، بما في ذلك تلك التي لا تسبب الخوف؟ نقاشنا للسؤال الأول قمنا به عند بداية هذا الفصل ـ لماذا لا يسمح بكل تعديات الحدود، شريطة أن يدفع تعويض؟. وقد أفضى بنا إلى السؤال الثاني الذي طرحناه هنا ـ لماذا لا تحظر تعديات الحدود كافة، تلك التي لا تحصل على الموافقة المسبقة للضحية؟».

إن معاقبة كل التعديات التي لم تؤخذ الموافقة عليها مسبقاً، بما في ذلك التعديات العرضية، وتلك التي تتم عن غير قصد، تشتمل على مقادير كبيرة من

الخطر وعدم الأمان بالنسبة لحياة الناس. فالناس لا يمكن أن يتأكدوا من أنهم على الرغم من توفر أفضل النوايا، سيتعرضون للعقاب على حوادث عرضية[12]. وذلك، بالنسبة للكثيرين، يبدو ظالماً أيضاً. فلنضع جانباً هذه القضايا المهمة، ولنركز على تلك الأفعال التي يعرف الفاعل أنها يمكن، أو سوف تنتهك حدود شخص ما. ألا ينبغي لأولئك الذين لم يحصلوا على موافقة مسبقة من ضحاياهم أن يعاقَبوا؟ العقدة هنا هي أن عاملاً ما يمكن أن يحول دون الحصول على هذه الموافقة الأولية، أو يجعل من المستحيل الحصول عليها (عامل آخر غير رفض الضحية أن يوافق). فقد يكون معروفاً من سيكون الضحية، وماذا سيحدث له بالضبط، لكن قد يكون من المستحيل حالياً التواصل معه. أو قد يكون معروفاً أن شخصاً أو آخر سيكون ضحية عمل ما، لكن قد يكون من المستحيل اكتشاف من هو الشخص تماماً. في كل من هاتين الحالتين، لا يمكن التفاوض من أجل الحصول على سماح الضحية بالعمل، ولا التوصل إلى اتفاق سلفاً. في بعض الحالات الأخرى، يمكن أن يكون ذلك مكلفاً جداً، رغم أنه غير مستحيل، أن تتفاوض من أجل اتفاق. إذ يمكن التواصل مع الضحية المعروفة، لكن فقط من خلال إجراء عملية غسل دماغ له أولاً، أو إيجاده في دغل أفريقي، أو التوصل معه إلى قطع إقامة مدتها ستة أشهر في دير، حيث نذر على نفسه الالتزام بالصمت والامتناع عن شؤون الشغل والتجارة وما شابه، فذلك كله سيكون مكلفاً للغاية. أو يمكن للضحية غير المعروف أن يتم تحديد هويته سلفاً فقط، من خلال دراسة مكلفة جداً لكامل السكان الذين يمكن أن يكون الضحية منهم.

فأي عمل من أعمال التعدي على الحدود، يمكن الحصول على السماح به شريطة أن يدفع تعويض بعد ذلك، سيكون عملاً، الحصول المسبق على السماح به مستحيل أو التفاوض من أجله مكلف للغاية (بما في ذلك تجاهل بعض التعقيدات، الأعمال العرضية، الأعمال غير المقصودة، الأعمال التي تتم بالخطأ وهلم جراً)، لكن ليس العكس بالعكس. فأيُّ أعمال إذن يمكن أن تتم دون موافقة الضحية المسبقة شريطة دفع تعويض بعدئذ؟ ليس تلك الأعمال التي تؤدي

إلى الخوف بالطريقة التي ذكرناها من قبل(*). ترى هل يمكننا أن نضيّق الأمر أكثر؟ فنسأل ترى أية أعمال لا يخشى منها، تتعدى على الحدود فعلاً أو قد تتعدى، يمكن القيام بها بعد الحصول على الأذن شريطة دفع تعويض عنها؟ الأمر سيكون تعسفياً، أن نقيم تمييزاً حاداً بين كونها مكلفة جداً جداً، وكون تحديد هوية الضحية أو التواصل معه مستحيلاً. (ليس فقط لأن من الصعب أن نعرف أية حالة بذاتها ستكون إذا كان على المهمة أن تستخدم الناتج القومي العام للولايات المتحدة، ترى ألن تكون مستحيلة أو مكلفة للغاية؟) إنما الأساس المنطقي لرسم خط في ذلك المكان بعينه غير واضح. والسبب الداعي الذي يجعل المرء أحياناً يرغب في السماح بالتعدي على الحد مع تعويض (حين يكون تحديد هوية الضحية مسبقاً أو التواصل معه مستحيلاً) يشكل المنفعة الكبيرة المفترضة الناجمة عن العمل. فهو أمر يستحق الجهد، بل يجب أن يتم، وبالإمكان تحمل مشقته. غير أن أسباباً كهذه تصح أحياناً أيضاً، حيث يكون تحديد الهوية والتواصل المسبق، رغم أنه ممكن، إلا أنه أكثر كلفة بكثير من منافع العمل. إن حظر أعمال غير موافق عليها سيجر وراءه إضاعة منافعها، كما هو الأمر في الحالات التي يكون التفاوض فيها مستحيلاً. فالسياسة الأشد كفاية تمنع الأعمال الأقل منفعة خالصة، وتسمح لكل إنسان بأن يقوم بعمل لا يسبب الخوف، دون موافقة مسبقة، شريطة أن تكون تكاليف الصفقة للتوصل إلى اتفاق مسبق أكبر، ولو قليلاً، من تكاليف عملية التعويض اللاحقة. (فالطرف الذي يقع الفعل عليه، يتم تعويضه، لعلاقته بعملية التعويض، إضافة إلى تعويضه عن العمل نفسه.) غير أن اعتبارات الكفاية ليست كافية لتسويغ عدم معاقبة تعديلات الحدود من أجل منافع هامشية، حتى وإن كان التعويض أكثر من كامل، بحيث أن منافع الصفقة سترتد فقط إلى المتعدي. هنا، لنتذكر الاعتبارات الإضافية التي تقف ضد السماح بتعديات الحدود مع

(*) فعمل قد تنجم عنه عاقبة خطيرة، ربما لا يؤدي إلى الخوف، حتى ولو كان معروفاً بالتأكيد أنه سيؤدي إلى تلك العاقبة، إن كان الاحتمال المخفف يبدد الخوف.

التعويض، تلك التي ذكرناها من قبل. وأن نقول إن أعمالاً كهذه سيسمح بها إن كانت، وإن كانت فقط، منافعها «كبيرة كفاية»، يساعد قليلاً في غياب آلية اجتماعية ما لتقرير هذا. إن الاعتبارات الثلاثة، أي الخوف، تقسيم منافع الصفقة، وتكاليف الصفقة، هي التي تحدد نطاقنا، لكن لأننا لم نجد بعد مبدأ مناسباً بالضبط يتعلق بالاعتبارات الأخيرة، والاعتبارات المذكورة من قبل، فإنها لا تقدم حتى الآن الحل بكل تفاصيله.

الخطر

لقد لاحظنا من قبل أن عملاً خطراً قد يمثل احتمالاً ضئيلاً جداً في تسبيب الأذى لأي شخص بعينه بحيث يجعله يحمل هماً أو يخاف. لكنه قد يخشى عدداً كبيراً من أعمال كهذه يتم القيام بها. إن الاحتمال بأن يسبب كل عمل بمفرده الأذى، يجعله يقع دون العتبة الضرورية للرعب، لكن مجمل الأعمال مجتمعة يمكن أن تمثل احتمالاً كبيراً بوقوع أذى. وإذا كان أشخاص مختلفون يقومون بكل عمل من الأعمال المختلفة ضمن المجموعة ككل، فما من شخص يكون مسؤولاً عن الخوف الناجم. كما لا يمكن لأي شخص منهم أن يُعتقَد أنه سبب جزءاً مميزاً من ذلك الخوف. ذلك أن عملاً واحداً لا يسبب الخوف على الإطلاق، ذاك العائد للعتبة كما أن عملاً أقل، ربما، لن ينقص ذلك الخوف. واعتباراتنا السابقة المتعلقة بالخوف توفر الحالة الخاصة بحظر هذا الإجمالي من الأنشطة والأعمال. لكن بما أن أجزاء من ذلك الإجمالي يمكن أن تحدث دون عاقبة وخيمة، سيكون نوعاً من التشدد غير الضروري أن نمنع كل مكون من مكونات العمل أو نمنعها كلها[13].

إذن كيف يُبَت بأي من الأعمال الفرعية ما دون العتبة من إجمالي كهذا، يجب أن يتم حظره؟ وأن نفرض ضريبة على كل عمل يتطلب منا وجود جهاز مركزي لاتخاذ القرارات وفرض ضرائب موحدة. الشيء نفسه يمكن أن يقال

بالنسبة لبت المجتمع بأي عمل من الأعمال هو ذو قيمة كبيرة للسماح به، مع حظر الأعمال الأخرى بغية تقليص الإجمالي، بحيث ينخفض إلى ما دون العتبة. مثال على ذلك، يمكن اتخاذ قرار بأن التعدين أو تسيير القطارات قيِّم كفاية بحيث يسمح به، حتى وإن كان كل منهما يشكل خطراً على المارة لا يقل عن لعبة الدحروجة (الروليت) الروسية الإلزامية، ذات الكرة الصغيرة الواحدة وعدد من الحجيرات (عدد محدد بشكل مناسب)، والتي هي محظورة لأنها قيّمة على نحو غير متكافئ.

ثمة مشكلات في حالة الطبيعة، حيث لا يوجد جهاز مركزي أو موحد قادر، أو مخوّل، بأن يتخذ هذه القرارات. (في الفصل 5 نناقش ما إذا كان ما يدعى «بمبدأ العدالة» أو مبدأ هربرت هارت، يساعد هنا.) هنا المشكلات يمكن أن تقل، إذا كانت الحالات الإجمالية (إجمالي دون العتبة وما شابه) يمكن التوصل إليها بعملية خاصة من خلال آلية يد غير مرئية ما. لكن الآلية المناسبة بالضبط لإنجاز هذا، ينبغي أن يتم وصفها مع ذلك، كما ينبغي أن نوضح كيف لآلية كهذه أن تنشأ في حالة الطبيعة. (هنا، كما في مكان آخر، سنلجأ إلى نظرية تحدد أي الحالات الكبرى عرضة لأن تنتج عن أي نوع من أنواع آليات اليد غير المرئية.)

إن الأعمال التي تخاطر بالتعدي على حدود شخص آخر، توقع مشاكل خطيرة بالنسبة لوضع الحقوق الطبيعية (وتنوّع الحالات هنا واختلافها يعقّد القضايا أكثر: إذ قد يكون معروفاً من هم الأشخاص الذين سيتعرضون للخطر، أو فقط أنه سيحدث لهذا الشخص أو للشخص الآخر، كما أن احتمالية الأذى يمكن أن تكون معروفة بالضبط أو ضمن نطاق محدد وهلم جراً.) ترى كم نفترض هو الحد الأدنى لاحتمالية الأذى الذي يلحق بحقوق شخص ما، ويلحق بحقوقه هو أيضاً؟ وبدلاً من القطع باحتمالية واحدة لكل حالات الأذى، ربما الاحتمالية المقطوعة تكون أدنى من الأذى الأكثر حدة. هنا قد يكون لدى المرء تصور عن قيمة محددة، هي ذاتها بالنسبة لكل الأعمال، بغية تحديد خط انتهاك الحقوق، والعمل الذي ينتهك حقوق شخص ما إن كان يتوقع أذى يصيبه

(أي أن احتمالية الأذى بالنسبة له تتضاعف بمقياس ذلك الأذى) أكبر من أو مساوياً للقيمة المحددة. لكن ما هو حجم القيمة المحددة؟ والأذى الناجم عن العمل الأقل (المؤدي فقط لذلك الأذى بالنسبة للبعض) الذي ينتهك الحقوق الطبيعية للشخص؟ هذا التفسير للمشكلة لا يمكن الانتفاع به من خلال عرف يعتقد أن سرقة قرش أو دبوس أو أي شيء من شخص ما هي انتهاك لحقوقه. فذلك العرف لا يحدد عتبة لقياس الضرر كحد أدنى، في حال وقوع أضرار معينة. لذا من الصعب أن نتصور طريقة تقوم على مبادئ يمكن بها رسم خط للحقوق الطبيعية، يثبت أي الاحتمالات هي التي تفرض أخطاراً كبيرة بشكل غير مقبول على الآخرين. هذا يعني أيضاً أن من الصعب أن نرى، في هذه الحالات، كيف لأعراف الحقوق الطبيعية أن ترسم خط الحدود التي تركز عليها(*).

(*) يمكن للمرء بشكل مقبول أن يناقش ذلك بدءاً بالاحتمالات التي يمكن أن تتفاوت باستمرار، ويتساءل بأن خطأً يُرسَم يسيء تفسير المشكلة ويضمن تقريباً أن أيَّ وضعية للخطّ (سوى الصفر أو الـ 1) سيبدو تعسفياً. الإجراء البديل يبدأ باعتبارات «متعامدة». مع تلك المتعلقة بالاحتمالات، التي تطورها نظرياً كجواب على الأسئلة المتعلقة بالأعمال الخطرة. ثمة نطاق من النظريات يمكن أن يتطور. النظرية التي يمكن أن تحدد أين يجب رسم الخط، من دون أن يبدو هذا الوضع تعسفياً. ذلك أنه على الرغم من أن الخطّ سيقع في مكان ليس هو بالمكان الخاص على طول البعد الاحتمالي، إلا أنه مميّز على طول الأبعاد المختلفة التي تأخذها النظرية بالحسبان، أو النظرية التي يمكن أن توفر معايير لاتخاذ قرار حول الأعمال الخطرة التي لا تتعلق برسم خط على طول البعد الاحتمالي (أو القيمة المتوقعة، أو ما شابه)، وبالتالي كل الأعمال التي تقع على جانب واحد من الخط تعامل بطريقة واحدة، وكل تلك التي تقع في الجانب الآخر تعامل بطريقة أخرى. لا تضع اعتبارات النظرية الأعمال كلها وفق النظام نفسه المتأثر بالبعد الاحتمالي، كما لا تقوم النظرية بتقسيم الأعمال إلى أصناف متكافئة تمتد معاً على فواصل ما تقسم خط الوحدة. أما الاعتبارات التي تقدمها النظرية فتعالج فقط المسألة بشكل مختلف، وبذلك تكون لها النتيجة التالية وهي أن عملاً ما يُحظَر بينما يسمح بعمل آخر ذي قيمة ضرر متوقعة أعلى بكثير. ولسوء الحظ، ما من نظرية بديلة من أي نمط من النمطين تم التوصل إليها حتى الآن.

وإذا كانت نظرية القانون الطبيعي لم تحدد بعد خطأ دقيقاً، يحدد بالضبط حقوق الناس الطبيعية في المواقف الخطرة، ما تراه كان يحدث في حالة الطبيعة؟ وبالنظر إلى أي عمل بعينه، يشكل خطر تعدٍ على حدود الآخرين، فإن لدينا الاحتمالات الثلاثة الآتية:

1 - يكون العمل محظوراً وعرضة للعقاب، حتى وإن دُفِع تعويض عن أي تعدٍ للحدود، أو إذا تبين أنه لم يتعد على أي حدود.

2 - يكون العمل مسموحاً شريطة أن يدفع تعويض لأولئك الأشخاص الذين تم التعدي على حدودهم فعلاً.

3 - يكون العمل مسموحاً شريطة أن يدفع التعويض لكل الأشخاص الذين عانوا من خطر التعدي على الحدود، سواء تبين أو لم يتبين أن حدودهم تم التعدي عليها فعلاً.

وطبقاً للخيار الثالث، يمكن للناس أن يختاروا الثاني، إذ يمكنهم أن يجمّعوا الدفعات لقاء التعرض للخطر لكي يعوضوا بشكل كامل أولئك الذين تم التعدي على حدودهم فعلاً. أما الخيار الثالث فسوف يكون مقبولاً، إذا كان تشكيل خطر على شخص آخر يمكن النظر إليه بشكل مقبول، على أنه بذاته تعد على الحدود، ويعوَّض لقاء ذلك ربما لأنه أصيب بالرعب، وبالتالي شكل خوفاً لدى الآخر(*). (أما الأشخاص الذين يتعرضون لأخطار كهذه في السوق، فيعوّضون بتلقيهم أجوراً لقاء قيامهم بأعمال خطرة، سواء تكشف ذلك عن خطر أم لا.)

(*) بدلاً من تعويضهم هل يمكن للفاعل أن يقدم ما يطمئن لكل من يُعَرَض عليه خطر ما، بحيث لا يشعرون بالخوف؟ وهل عليهم أن يطمئنوا، بحيث لا يكون من شأن الفاعل البتة، إن أهملوا هم أنفسهم، القيام بذلك وشعروا بالخوف. لمزيد من الإفادة حول المعالجة الأولية لقضايا كهذه، انظر رونالد كوس «مشكلة التكلفة الاجتماعية»، مجلة العلوم الاقتصادية 1960، ص1 -44.

لقد اقترح تشارلز فريد مؤخراً أن الناس يرغبون في الاتفاق على نظام يسمح لهم بأن يسببوا أخطار الموت العادية لبعضهم بعضاً، مفضلين هذا على نظام يحظر كل ما يسبب خطراً كهذا[14]. إذ لا أحد يتضرر على نحو خاص، والكل يكسبون الحق في أن يمارسوا أنشطة خطرة بالنسبة للآخرين، وهم يتابعون أهدافهم الخاصة، وذلك بالتبادل. أي منح الآخرين الحق بالقيام بالعمل نفسه تجاههم. هذه الأخطار التي يسببها الآخرون للمرء هي الأخطار التي يرغب هو نفسه في إيقاعها بالآخرين. وهو يتابع أغراضه الخاصة، الأمر نفسه ينطبق على الأخطار التي يسببها للآخرين. لكن على أيٍّ حال العالم قائم بحيث أن الناس، وهم يتابعون أغراضهم، غالباً ما يتعين عليهم أن يسببوا أخطاراً للآخرين، ولا يمكنهم أن يمنعوها مباشرة بأنفسهم. هنا تمثُل لنا التجارة بشكل طبيعي: فوضع فريد حجته بمصطلحات الصفقة والتبادل يوحي ببديل آخر: هو بالتحديد التعويض الصريح عن كل خطر ناتج عن تعدٍ على الحدود يقع على آخر (الاحتمال الثالث الثالث ذُكِر آنفاً). مخطط كهذا سيختلف عن مجموعة الأخطار التي ذكرها فريد باتجاه قدر أكبر من العدالة. وعلى أيٍّ حال، عملية تنفيذ الدفع فعلاً والتأكد من الخطر الذي وقع على الآخرين بالضبط، والتعويض المناسب، تشتمل كلها على ما يبدو، على تكاليف هائلة. لكن بسهولة يمكن أن نتصور بعض الفعاليات (مثلاً، حفظ سجلات أساسية للجميع، مع الدفعات الخالصة التي يجب أن تدفع كل شهر ولعدد محدد من الشهور)، لكن في غياب جهاز مؤسساتي مناسب، فإن هذا الأمر يبقى مزعجاً إلى حد كبير. ولأن تكاليف الصفقة الكبيرة يمكن أن تجعل الخيار الأكثر عدالة غير ممكن عملياً، يمكن للمرء أن يبحث عن بدائل أخرى، مثل مجموعة أخطار فريد. هذه البدائل ستشمل على أصناف من الظلم الأقل والظلم الأكثر. مثال على ذلك، الأطفال الذين يموتون بسبب نشوء أخطار الموت المسببة لهم، لا يتلقون منفعة عملية، مقارنة بمنفعة مسببي الخطر. هذا الوضع لا تخفف من وطأته كثيراً حقيقة أن كل راشد واجه هذه الأخطار كطفل، وكل طفل يصل سن الرشد سيكون قادراً على تسبيب هذه الأخطار لأطفال آخرين ما يزالون صغاراً.

إن النظام الذي يعوض فقط أولئك الذين تقع عليهم الأخطار (الاحتمال الثاني المذكور آنفاً) يكون قابلاً للتدبر أكثر بكثير، ويشتمل على تكاليف للعملية والصفقة أضآل بكثير من النظام الذي يدفع لكل أولئك الذين يقع عليهم الخطر (الاحتمال الثالث المذكور آنفاً.) تشكل أخطار الموت أصعب القضايا. إذ كيف يمكن تقدير حجم الضرر الواقع؟ وإذا كان من غير الممكن عملياً التعويض على الأذى الواقع نتيجة الموت، فإن البديل الأفضل، بغض النظر حتى عن قضية الخوف، يمكن أن يتم بتعويض كل أولئك الذين وقع عليهم خطره. لكن على الرغم من أن الدفع بعد الموت للأقرباء أو جمعيات الإحسان المفضلة، والقيام بترتيبات الجنازة المعقدة، وما شابه، كلها تعاني من عيوب واضحة بقدر ما يتعلق الأمر بالمتوفى المعنيّ، إلا أن الفرد نفسه يمكن أن يستفيد من نظام دفع التعويض بعد الموت لأقرباء الضحايا. إذ يمكنه، وهو حي، أن يبيع حقه بهذا التعويض، إن كان سيتم، لشركة تشتري كثيراً من الحقوق المشابهة. السعر لن يكون أكبر من القيمة النقدية المتوقعة لذلك الحق (احتمال دفعات كهذه يُضرب بمقدار الدفعة)، أما كم سيكون السعر أدنى، فأمر يتوقف على درجة التنافس في هذه الصنعة، وعلى معدل الفائدة وما شابه. مثل هذا النظام لن يعوض تعويضاً كاملاً الضحايا عن الأذى المحسوب، فيما الآخرون الذين لم يصبهم أذى فعلي، سيستفيدون أيضاً من بيع حقوقهم إجمالاً. لكن يمكن أن ينظر كل منهم إليه، على أنه دون الثمن، مع ذلك هو ترتيب مرضٍ بشكل معقول. (في مكان سابق، وصفنا طريقة تجميع المدفوعات ونقل الاحتمال الثالث إلى الثاني، هنا، لدينا طريقة لنقل الثاني إلى الثالث.) هذا النظام يمكن أن يشكل للفرد حافزاً مالياً أيضاً، بحيث يطرح «قيمة حياته النقدية»، مقاسة بمعايير التعويض، بغية زيادة السعر الذي يمكن أن يبيع به حقه في التعويض[15].

مبدأ التعويض

حتى عندما يكون السماح بعمل ما شريطة دفع التعويض (الاحتمال الثاني أو الثالث المذكورين آنفاً) ظاهرياً، مناسباً لعمل خطير أكثر من حظره (الاحتمال الأول المذكور آنفاً)، فإن قضية السماح به أو حظره بالنسبة لشخص من الأشخاص تظل غير مستقرة تماماً. ذلك أن بعض الأشخاص سيفتقرون للرصيد الكافي كي يدفعوا التعويض المطلوب حين تقتضي الحاجة، ولن يشتروا التأمين لتغطية المستحقات عليهم في ذلك المجال. فهل يمكن منع هؤلاء الأشخاص من القيام بالعمل؟ أما منع العمل بالنسبة لأولئك الذين ليسوا في وضع يمكنهم فيه أن يدفعوا التعويض، فيختلف عن حظره، ما لم يدفع التعويض لأولئك الذين يتضررون فعلاً (الاحتمال الثاني، آنفاً). ففي الحالة الأولى (لكن ليس الأخيرة)، الشخص الذي يفتقر للمال من أجل دفع التعويض يمكن أن يعاقب على عمله، حتى وإن لم يكن قد سبب الضرر فعلاً لأحد، أو اعتدى على حدوده.

ترى هل ينتهك إنسان ما حقوق آخر، بقيامه بعمل دون وسيلة كافية، أو تأمين متاح لتغطية مخاطره؟ وهل يمكن منعه من القيام بهذا العمل أو معاقبته لدى القيام به؟ بما أن عدداً كبيراً من الأعمال تزيد من المخاطر بالنسبة للآخرين، فإن المجتمع الذي حظر أعمالاً غير مغطاة كهذه، ستكون الصورة عنه سيئة ولا تتطابق مع مجتمع حر يجسد كل ما يفترض لصالح الحرية، مجتمع يمكن للناس فيه، وبشكل مسموح لهم فيه، أن يقوموا بأعمال طالما لا يسببون ضرراً للآخرين بطرق محددة. مع ذلك كيف يمكن السماح للناس بأن يسببوا أخطاراً للآخرين، وهم ليسوا في وضع يمكّنهم من تقديم التعويض حين تقتضي الحاجة؟ لماذا يتعين على بعضهم أن يتحملوا نفقات حرية الآخرين؟ مع ذلك، حظر أعمال خطرة (لأنها غير مغطاة مالياً أو لأنها خطرة جداً) يحد من حرية الأفراد في العمل، حتى ولو أن الأعمال لا تتعلق عملياً بالتكلفة على

الإطلاق بالنسبة لأي شخص آخر. فأي مصاب بالصرع، مثلاً، يمكن أن يسوق سيارته طوال حياته دون أن يسبب الأذى، نتيجة ذلك، لأحد. كما أن منعه من أن يسوق، لا يمكن أن يقلل عملياً من الأذى بالنسبة للآخرين، وكل الناس يعلمون أنه لن يسبب ذلك. (صحيح أنه ليس بوسعنا أن نحدد مسبقاً هوية الإنسان الذي سيتبين أنه غير مؤذٍ، لكن لماذا تراه يتحمل العبء الكامل لعجزنا عن تحديد تلك الهوية؟) إن منع شخص من قيادة السيارة في مجتمع يعتمد على السيارات، بغية تخفيف الخطر بالنسبة للآخرين، يضر كل الضرر بذلك الشخص. إذ يكلفه مالاً لعلاج تلك الأضرار ـ استئجار سائق أو استخدام سيارات الأجرة...إلخ.

لننظر ملياً في الزعم بأنه ينبغي تعويض الشخص عن أضرار تصيبه بسبب منعه من القيام بأي نشاط، لأسباب من هذا النوع. فمن يستفيدون من تخفيض المخاطر التي يمكن أن تصيبهم، هم الذين ينبغي أن «يعوضوا» أولئك الذين تم تحديد نشاطهم. فهل علي بالحقيقة أن أعوض شخصاً حين يكون في حالة الدفاع عن النفس، وأمنعه من أن يلعب لعبة «الروليت» الروسية علي؟ ثم إن كان شخص ما يرغب في استخدام عملية خطرة جداً، لكن كفوءة (وإن سارت الأمور كما ينبغي لا تكون مؤذية) في تصنيع منتَج ما، هل ينبغي على القاطنين قريباً من المعمل أن يعوضوه لقاء الخسارة الاقتصادية التي يتعرض لها نتيجة عدم السماح له بقيامه بعملية يمكن أن تكون خطرة؟(*) بالتأكيد لا.

(*) ربما ينبغي قول بضع كلمات حول التلوث ـ والتسبب بآثار سلبية تقع على ممتلكات الناس الآخرين كمنازلهم مثلاً، ملابسهم، رئاتهم، وعلى أشياء أخرى يستفيد الناس منها، كالجو النظيف والجميل مثلاً. هنا سأناقش فقط التأثيرات على الممتلكات، وهو سيكون غير مرغوب ولا يستثنى منه أي شيء مما أقوله أدناه، بالنسبة لشخص يوجه كل تأثيرات التلوث لديه باتجاه ملكية شخص ما، بحيث يجعل الجو أخضر ـ رمادياً داكناً. هنا لا شيء يمكن كسبه من محاولة نقل النمط الثاني من الحالات إلى النمط الأول من خلال القول، مثلاً، إن شخصاً ما يغير الطريقة التي يبدو بها الجو نتيجة إحداث تأثير على بصر المرء. ما يتبع في هذه الملاحظة يظل ناقصاً، وذلك لأنه لا يعالج النمط الثاني من الحالات.

وبما أنه يستبعد كثيراً منع كل أنشطة التلويث، كيف يمكن لمجتمع (اشتراكي أو رأسمالي) أن يقرر أي نشاط من الأنشطة الملوثة يجب منعها وأيها يسمح به؟ لنفترض أنه يسمح بتلك الأنشطة الملوثة التي تكون منافعها أكبر من خسائرها، بحيث تتضمن خسائرها آثارها الملوثة ذاتها. إن الاختبار النظري الأشد معقولية لهذه المنفعة الخالصة، هو ما إذا كان النشاط يتجنب الدين، وما إذا كان أولئك الذين ينتفعون به يرغبون في أن يدفعوا ما يكفي لتغطية نفقات التعويض لأولئك الذين يتضررون منه. (أما أولئك الذين يفضلون أي نشاط ذي قيمة يفشل في هذا الاختبار، فمن الممكن أن يقدموا أعطيات خيرية مقابلة.) مثال على ذلك، بعض صيغ خدمات الطيران تسبب تلوث ضجيج للمنازل المجاورة للمطارات. وبطريقة أو بأخرى، فإن قيمة هذه المنازل تنخفض (من خلال قيمة البيع الثاني الأدنى، والإيجار الأدنى الذي يمكن الحصول عليه مقابل الشقق، وما شابه.) في هذه الحالة، فقط إذا كانت منافع المسافرين جواً أكبر من التكلفة التي تدفع لجيران المطار، يمكن لنمط النقل الأكثر تسبيباً للضجيج أن يستمر. فالمجتمع لا بُدَّ أن يكون لديه طريقة ما للبت بما إذا كانت المنافع تفوق التكاليف. ثانياً، يجب البت بالطريقة التي تحسب بها التكاليف. إذ يمكن أن ندعها تسقط حيث يحدث لها أن تسقط: في مثالنا حول أصحاب المنازل المحليين. أو يمكن أن نحاول نشر التكلفة على المجتمع كله. أو يمكن أن نضعها على أولئك الذين ينتفعون من النشاط ذاته: وهم في مثالنا المطارات، شركات الطيران، وأخيراً المسافرون جواً. هؤلاء الأخيرون، إن كان ذلك عملياً، يُعدُّون وضعها عليهم، على ما يبدو، هو الأعدل. وإذا كان ينبغي السماح للنشاط الملوث بأن يستمر على الأرض، هو الذي تفوق منافعه خسائره (بما في ذلك تكاليف تلويثه ذاتها)، حينذاك، أولئك الذين ينتفعون منه فعلاً، يجب أن يعوضوا أولئك الذين تقع على كاهلهم بشكل أولي خسائر التلوث. هنا يمكن أن يشتمل التعويض على الدفع مقابل تكلفة الأجهزة التي تقلل من آثار التلوث الأولية. وفي مثالنا، يمكن للمطارات أو شركات الطيران أن تدفع مقابل أجهزة عازلة للصوت في المنازل المحيطة بالمطار، ثم تدفع تعويضاً مقابل انخفاض القيمة

الاقتصادية لتلك المنازل، مقارنة بالمنازل الأصلية غير المعزولة صوتياً في الجوار، لأنها لا تتعرض لضجيج زائد.

عندما يتحمل كل من ضحايا التلوث نفقات كبيرة، فإن النظام العادي لمسؤولية التلوث (مع تعديلات ضئيلة) يكفي للتوصل إلى هذه النتيجة. كما أن تحصيل حقوق الناس الآخرين عن ممتلكاتهم يكفي، في هذه الحالات، لإبقاء التلوث في مكانه الصحيح.

لكن الوضع يتغير إذا كانت نفثات التلوث تنتشر على نطاق واسع، بالتالي تأثيراتها على المستوى الفردي تكون ضئيلة. وإذا ما فرض أحدهم ما يساوي مبلغ عشرين سنتاً على كل شخص في الولايات المتحدة، فإنه لن يدفع لأي شخص يرفع عليه دعوى، رغم الإجمالي الكبير للتكلفة المفروضة. كذلك إذا ما فرض أشخاص كثيرون تكلفة ضئيلة على كل فرد، يمكن حينذاك أن تكون التكاليف الإجمالية كبيرة. لكن بما أن الفرد الواحد لا يتأثر من مصدر واحد كثيراً، يظل الأمر بحيث لا ينبغي الدفع لأي فرد يرفع دعوى على أي ملوّث فرد. لكن من المثير للسخرية أنه يعتقد عموماً أن التلوث يدل على وجود عيوب في خصوصية نظام الملكية الخاصة، في حين أن مشكلة التلوث هي أن تكاليف المواصلات العالية تجعل من الصعب تحصيل حقوق الملكية الخاصة بضحايا التلوث. أحد الحلول هو السماح للجماعة بأن تقاضي الملوِّثين. وأي محامٍ أو مؤسسة قانونية يمكن أن تعمل من أجل الجمهور بشكل عام وترفع دعوى، ثم يطلب منها أن توزع نسبة من المبلغ الذي تم تحصيله على كل فرد من الجمهور الذي يدعي أن له حقاً في ذلك. (وبما أن أناساً مختلفين يتأثرون بشكل مختلف بأعمال التلوث ذاتها، يمكن أن يطلب من المحامين أن يوزعوا مبالغ مختلفة على الأفراد المختلفين في جماعات محددة.) أما أجر المحامين فيأتي من أولئك الذين لا يسجلون أن لهم مستحقات. ومن تحصيل النقود من أولئك الذين لا يدعون بسرعة، بيد أن رؤية بعضهم يتلقون دخلاً كبيراً بهذه الطريقة، تجعل الآخرين ينخرطون في الشغل «كوكلاء جمهور»، فارضين أجراً سنوياً ينبغي أن يجبى، ثم تحول إلى زبائنهم كل مدفوعات التلوث التي يخوَّلون بجمعها. وبما أن خطة كهذه تقدم

فوائد كبيرة للمحامي الذي يتصرف بسرعة، فإنها تضمن أن يتنبه الكثيرون لحماية مصالح أولئك الذين يتعرضون للتلوث. لكن ثمة خطط بديلة يمكن اقتراحها، تسمح لعدة أشخاص بأن يقاضوا في الوقت نفسه نيابة عن مجموعة مختلفة من الأشخاص ضمن الجمهور. صحيح أن هذه الخطط تشكل عبئاً كبيراً على جهاز القضاء، لكن الصحيح أيضاً أنه ينبغي أن يكون ذلك ممكناً، بعدٍ عمل أيٍّ حكومة، بجهازها البيروقراطي، هو البت بالتكاليف والنفقات وتوزيعها(*).

ولكي نصل إلى مبدأ مقبول للتعويض، علينا أن نحدد صنف الأعمال التي يغطيها حق المطالبة. فبعض الأعمال من الأنماط التي تحدث عموماً، تلعب دوراً هاماً في حياة الناس ولا تُحظَر بالنسبة للإنسان دون أن تكون ضارة تماماً به. أحد المبادئ يمكن أن يسير كما يلي: حين يُحظر عمل من هذا النوع على

(*) الاقتراح الذي أقدمه هنا يمكن الدفاع عنه، باعتقادي، ضد الاعتبارات التي يقدمها فرانك ميشيلمان في مقالة «التلوث باعتباره ضرراً»، تلك التي نشرت في مجلة يال الجديدة العدد 80 (1967) ص 666 -683.

وأنا لا أقصد أنني أقدم الخطة المذكورة آنفاً كحل للحد من التلوث. بل أود فقط أن اقترح وأجعل النظرة مقبولة بأن ترتيباً مؤسساتياً ما يمكن أن يوضع لحل المشكلة حلاً جذرياً، وتسليم المهمة لأولئك البارعين في مسائل كهذه. (كما أن ج. هـ. ديلز يقترح في كتابه «التلوث، الممتلكات والأثمان»، بيع حقوق التلوث القابلة للتحويل بمقادير محددة. هذا الاقتراح الأنيق يشتمل لسوء الحظ على القرار الأساسي المتعلق بكم التلوث الإجمالي المقبول.)

غالباً ما تجري المناقشات العامة حول مشكلات التلوث، جنباً إلى جنب مع مناقشة الحفاظ على الثروات الطبيعية. مرة ثانية، الأمثلة الأوضح عن الفعاليات سيئة التوجه تحدث، حيث لا يكون هناك حقوق ملكية خاصة واضحة: بل على أراضٍ عامة تجردها من أشجارها شركات الأخشاب، وفي حقول النفط، ضمن قطع من الأراضي ذات ملكيات منفصلة. وإلى المدى الذي سيرغب فيه أناس المستقبل (أو نحن في وقت لاحق) بالدفع مقابل إشباع رغباتهم، بما في ذلك الرحلات إلى غابات وأراضٍ برية غير ملوثة، سيكون من مصلحة بعضهم الاقتصادية أن يحافظوا على الثروات الضرورية. انظر المناقشة لدى روثارد في كتاب «الطاقة والسوق». (حديقة مينلو كاليف: مؤسسة الدراسات الإنسانية، 1970) ص 47 -52، وكذلك المراجع التي يذكرها.

شخص ما، لأنه يمكن أن يؤذي الآخرين ويكون خطراً على نحو خاص حين يقوم به، حينذاك، من يقومون بالمنع لكي يحصلوا على المزيد من الأمان لأنفسهم، يجب أن يعوضوا الشخص الذي تم الحظر عليه، لقاء الضرر الذي وقع عليه.

المقصود بهذا المبدأ هو أن يغطي المصابين بالصرع من أن يقودوا سياراتهم، بينما يستثني حالات «الروليت» الروسية غير الطوعية وعمليات التصنيع الخاصة. الفكرة هنا هي التركيز على الأنشطة الهامة التي يقوم بها الجميع تقريباً، رغم أن البعض يقوم بها على نحو أخطر من الآخرين. فالجميع تقريباً يقودون سيارات، في حين أن لعب «الروليت» الروسية، أو استخدام التصنيع من خلال عملية خطرة على نحو خاص لا يشكلان جزءاً عادياً من حياة كل إنسان تقريباً.

من سوء الحظ، أن هذه المقاربة للمبدأ تضع عبئاً كبيراً جداً على الخطة التي تستخدم لتصنيف الأفعال. بينما الحقيقة القائلة إن هناك وصفاً واحداً لعمل الشخص يميزه عن أعمال الآخرين، إنما تعني أنها لا تصنفه على أنه عمل غير عادي، وبالتالي يكون خارج نطاق تطبيق المبدأ. مع ذلك سيكون مبالغاً به أن نقول، من جهة أخرى، إن أي عمل يقع ضمن وصف ما، وكل شخص آخر تقريباً يقدم مثالاً عنه، هو عمل عادي ويقع ضمن دائرة المبدأ. بيد أن الأنشطة غير العادية تقع أيضاً تحت أوصاف تغطي أعمالاً يقوم بها الناس عادة. فلعب «الروليت» الروسية طريقة أخطر بكثير من «القيام بمزحة» يُسمَح للآخرين بها، واستخدام عملية التصنيع الخاصة، أسلوب أكثر خطراً من «مجرد كسب العيش». وأي عملين تقريباً يمكن تفسيرهما على أنهما متماثلان أو مختلفان، يعتمدان على ما إذا كانا يقعان ضمن الصنف الفرعي نفسه، أو صنف مختلف في التصنيف الأساسي للأفعال. هذه الاحتمالية في وجود تصنيفات مختلفة للأفعال، تحول دون التطبيق السهل للمبدأ، كما هو مذكور آنفاً.

لكن إذا كان بالإمكان توضيح هذه المسائل بشكل مرضٍ، يمكن أن نرغب في أن نوسع المبدأ بحيث يشمل بعض الأفعال غير العادية. فإذا كان استخدام العملية الخطرة هو الطريقة الوحيدة التي يمكن للشخص أن يكسب

بها قوته (وإذا كان لعب «الروليت» الروسية على آخر بارودة ذات مئة ألف حجيرة، هي الطريقة الوحيدة التي يمكن للشخص أن يستمتع بها على الإطلاق - وأنا أسلم بأن هاتين الفرضيتين مبالغ بهما،) إذن ربما ينبغي تعويض هذا الشخص بسبب ذلك المنع. فمن خلال منعه من استخدام الطريقة الوحيدة التي يمكن أن يكسب بها عيشه، يكون قد تضرر مقارنة بالوضع العادي، في حين أن شخصاً آخر لا يتضرر مقارنة بوضعه العادي، حين يحظر عليه خياره المفضل أكثر. يختلف الضرر المقارن بالوضع العادي عن جعل الوضع أسوأ بكثير مما يمكن أن تكون عليه الحالة الأخرى. يمكن للمرء أن يستخدم نظرية التضرر، إن كان لديه واحدة، لكي يصوغ «مبدأ التعويض»: فأولئك الذين يتضررون نتيجة منعهم من القيام بأعمال يمكن فقط أن تؤذي الآخرين، يجب أن يتم تعويضهم عن تلك الأضرار الواقعة عليهم، بغية توفير الأمن للآخرين. وإذا كانت زيادة الأمن للناس الناتجة عن حظر مقصود تفيدهم أقل مما يتضرر منه أولئك الذين وقع عليهم الحظر، حينذاك يكون الحاضرون المحتملون غير قادرين أو غير راغبين في تقديم دفعات تعويضية كبيرة كفاية، لذلك لا يفرض الحظر، كوسيلة صحيحة في هذه الحالة.

يشمل مبدأ التعويض الحالات التي تقع ضمن بياننا الأسبق المتعلق بالمشكلات الشائكة حول تصنيف الأفعال، ويتجنب مسائل مماثلة تماماً تتعلق بالظروف التي يتضرر فيها شخص ما على نحو خاص. لكن بما أنها تنشأ هنا، تكون المسائل أيسر معالجة. مثال على ذلك، هل الصناعي الذي يُمنَع من متابعة خياره الأفضل (رغم أن لديه خيارات مفضلة أخرى) يتضرر على نحو خاص، إن كان كل شخص آخر يمكن أن يتابع خياره الأفضل الذي يصدف أن لا يكون خطراً؟ من الواضح أن: لا.

يتطلب مبدأ التعويض أن يتم تعويض الناس لقاء منعهم من القيام ببعض الأنشطة الخطرة. وقد يعترض أحدهم بقوله إما أن لك الحق في منع الأنشطة الخطرة لهؤلاء الناس، أوليس لك الحق. فإن كان لك الحق، لا حاجة لأن تعوض الناس عن فرضك عليهم ما هو من حقك، وإن لم يكن لك الحق، إذن الأفضل

أن تضع سياسة لتعويض الناس عن قيامك بحظر ليس من حقك أن تقوم به، وعليك ببساطة أن توقفه. لكن في كلتا الحالتين، لا يبدو مساراً صحيحاً أن تحظر ومن ثم تعوِّض. لكن المأزق المتمثل في «إما أن يكون لك الحق بمنعه، وبذلك لا حاجة للتعويض، أو أنك لا تملك ذلك الحق، وبالتالي يجب أن توقفه» هو مأزق موجز جداً. إذ يمكن أن تكون الحالة هي أن لك الحق في منع عمل ما، لكن فقط بشرط أن تعوض أولئك الذين وقع عليهم المنع.

كيف يمكن أن يكون هذا؟ هل هذا هو أحد الأوضاع التي نوقشت من قبل، حيث التعدي على الحدود يسمح به شريطة أن يدفع تعويض؟ إن كان الأمر كذلك، يكون هناك خط حدود يحدد منع الناس من القيام بأعمال خطرة معينة، ويسمح بتجاوزه، إذا تم تعويض الطرف الذي تم تجاوز حدوده. بل حتى إن كان الأمر كذلك، وبما أننا في الحالات قيد النقاش يمكن أن نحدد سلفاً هوية أشخاص بعينهم يقع عليهم المنع، لماذا لا يكون المطلوب بدلاً من ذلك، أن نتفاوض للتوصل إلى اتفاق معهم، نتفق بنتيجته على أن لا يقوموا بالعمل الخطر قيد السؤال؟ لماذا لا يتعين علينا أن نقدم لهم حافزاً، أو نستأجرهم أو نرشدهم بحيث يمتنعون عن القيام بذلك العمل؟ في مناقشة سابقة لنا حول التقدير على الحدود، لاحظنا غياب أية نظرية ملزِمة خاصة بالسعر العادل أو السبب الملزم الذي يفسر لماذا يجب أن تذهب منافع الصفقة الطوعية كلها إلى أحد الأطراف، وأي النقاط المقرَّة في العقد يجب اختيارها، كما قلنا حينذاك إن من المناسب أن تترك المسألة للأطراف ذات العلاقة. هذا الاعتبار فضّل المفاوضات المسبقة حول الدفع اللاحق للتعويض الكامل. لكن، في التصنيف الفرعي الحالي للحالات، يبدو من المناسب أن نختار بشكل موحد أحد طرفي منحنى العقد. وخلافاً للصفقات التي يستفيد منها كلا الطرفين، ولا يكون واضحاً كيف توزّع تلك الفوائد، كذلك في المفاوضات التي تدور حول امتناع أحد الأطراف عن القيام بعمل يمكن أو يضر بالتأكيد شخصاً آخر، فإن الطرف الأول بكامله يكون بحاجة لأن يتلقى تعويضاً كاملاً. (أما الدفع الذي يمكن للطرف الأول أن يفاوض من أجل الامتناع عنه، إن كان مسموحاً القيام بالعمل، فلا يشكل جزءاً من خسارته العائدة للمنع الذي يجب أن يعوَّض عنه.)

التبادل المنتج

إن اشتريت سلعة أو خدمة منك، فإنني أنتفع بنشاطك، والأفضل بالنسبة إليّ ألا أكون مديناً لك به، بل الأفضل أكثر لو أن نشاطك لم يتم، أو أنك لم تكن موجوداً أصلاً (هنا لنتجاهل التعقيد القائل بأن شخصاً ما يبيع سلعة أصلية غير زائفة لشخص آخر، هو عموماً يؤذيه). وفي حين أنني إذا دفعت لك مقابل عدم إيذائي، لا أكسب شيئاً منك لا أملكه أنا، إن وُجدت من دون أن يكون لك شأن معي، أو لم توجد على الإطلاق. (هذه المقارنة لا تصح إن كنت استحق أن أؤذى من قبلك.) إن الأنشطة الإنتاجية هي، عموماً، تلك التي تجعل المشترين أفضل بكثير مما لو أن البائع لم يكن له شأن بهم على الإطلاق. وعلى نحو أدق، هذا يوفر الشرط اللازم للتبادل غير الإنتاجي، لكن ليس الشرط الكافي. فإذا كان جارك المباشر يخطط لإنشاء بناء معين على أرضه، وهو أمر من حقه تماماً، يمكن أن تكون أفضل بكثير، مما لو أنه لم يكن موجوداً أصلاً. (فلا أحد يختار أن يشاد ذلك المبنى الضخم.) مع ذلك شراؤك امتناعه عن تنفيذ خططه سيكون من نوع التبادل المنتج[16]. لكن لنفترض أن الجار لا يرغب في إشادة البناء على الأرض، بل هو يضع خطته ويعلمك بها فقط ليبيعك الامتناع عن القيام بذلك. صفقة كهذه لن تكون صفقة منتجة، بل تمنحك فقط الانتعاش والخلاص من شيء ما قد لا يهدد بالخطر، هذه النقطة تعمم على الحالة التي لا تكون فيها رغبة الجار متركزة عليك فقط. فهو قد يضع الخطة ويعرض امتناعه عنها على جيران عدة.

هنا من يشتريها يكون قد تلقى «خدمة» غير منتجة. ذلك أن كون صفقات كهذه غير منتجة، ولا تفيد كل طرف، يتبين من الحقيقة القائلة إنها لو كانت مستحيلة أو تمنع بالقوة، بحيث يعلم الجميع أنها لا يمكن أن تتم، فإن أحد الأطراف في الصفقة المحتملة لن يكون أسوأ بكثير. إنه لنوع غريب من الصفقات المنتجة، ذاك الذي يحدث حين لا يترك منعه أحد الأطراف أسوأ

بكثير! (إنه الطرف الذي لا يتخلى عن أي شيء مقابل الامتناع، أو لا يحتاج لذلك، لأن الجار ليس لديه دافع آخر للمضي بالعمل، فيظل أفضل بكثير.) ورغم أن الناس يقدرون صمت المبتز، ويدفعون لقاء ذلك الصمت، إلا أن كونه صامتاً لا يجعل النشاط منتجاً. فضحاياه سيكونون أفضل بكثير لو أن المبتزّ لم يوجد أصلاً، وبالتالي لا يشكل تهديداً لهم. كما أنهم لن يكونوا أسوأ بكثير لو كان معروفاً أن الصفقة مستحيلة استحالة مطلقة. وحسب النظرة التي نتخذها هنا، فإن بائع صمت كهذا يمكن أن يفرض بشكل مشروع مبلغاً مالياً فقط، مقابل ما يمتنع عنه بصمته. وما يمتنع عنه لا يتضمن دفع المال الذي يمكن أن يتلقاه مقابل الامتناع عن كشف ما لديه من معلومات، رغم أنه يتضمن الدفعات التي يمكن أن يقدمها له الآخرون كي يكشف لهم عن معلوماته. وهكذا، شخص يكتب كتاباً، أبحاثه تأتي من خلال معلومات تتعلق بشخص آخر ستساعد في مبيعات الكتاب إن أدخلت في الكتاب، يمكن أن يحمّل عبئاً مالياً الشخص الآخر الذي يرغب في أن تبقى معلوماته سراً (بما في ذلك الشخص الذي يكون هو نفسه موضوع المعلومات)، لقاء الامتناع عن إدخال تلك المعلومات في الكتاب. كما يمكن أن يفرض مبلغاً من المال مساوياً للفرق المتوقع في العائدات بين الكتاب الذي يحتوي على هذه المعلومات والكتاب الخالي منها، وقد لا يستطيع فرض السعر الأفضل الذي يمكن أن يحصّله من شاري صمته(*). تعد

(*) يمكن لكاتب أو شخص آخر يستمتع بكشف الأسرار، أن يفرض مبالغ مالية بشكل متفاوت. هذا الاعتبار لا يساعد المبتز الذي سيناقش فيما بعد، حتى وإن كان سادياً، يستمتع بعمله. فالنشاط الذي يهدد به تنفيه القيود الأخلاقية وهو محظور بشكل منفصل عما إذا كان يتم مقابل ابتزاز مالي أو من دون ابتزاز مالي. المثال عن الكاتب مأخوذ من الحاشية 34 لمقالتي «القسر» في الفلسفة، العلوم والمنهج: مقالات على شرف إيرنست ناجل (نيويورك: مطبوعات التدريس مارتن 1969) ص 440 -472. قارن نظرتنا الخاصة بالابتزاز بما يلي: «الابتزاز ليس غير قانوني في المجتمع الحر. لأن الابتزاز هو استلام نقود في تبادل خدمة عدم نشر معلومات معينة تتعلق بالشخص الآخر، دون أن يشتمل ذلك على عنف أو تهديد بالعنف للشخص الآخر أو ملكيته، موري ن. روثارد» الإنسان، الاقتصاد والدولة، مجلد 1 ص 443، عدد 49.

الخدمات الحمائية منتجة وينتفع منها المتلقي، في حين أن «ابتزاز الحماية» ليس كذلك. إذ أن مجرد امتناع المبتز عن إيذائك، حين يبيعه لك، لا يجعلك أفضل حالاً مما لو أنه لم يكن له شأن بك على الإطلاق.

على هذا النحو، يجب أن نضيّق مناقشتنا السابقة المتعلقة بتقسيم منافع الصفقة الطوعية، بحيث تنطبق فقط على تلك الصفقات التي ينتفع فيها كلا الطرفين، بمعنى أنهما كليهما يكونان متلقيين لأنشطة منتجة. لكن حيث لا ينتفع أحد الطرفين، وتقدم له «خدمة» على نحو غير منتج، فمن العدل أن يعوض الآخر بشكل ضئيل فقط، إن كان الطرف الآخر يستحق أي تعويض أصلاً. لكن ماذا عن تلك الحالات التي يستوفى فيها الشرط الأول من الصفقة غير المنتجة، وليس الثاني: ف «س» لن يكون أفضل حالاً كنتيجة للصفقة، مما لو أن «ي» لم يوجد على الإطلاق. لكن لدى «ي» دافع آخر غير بيع امتناعه عن العمل. وإذا كان «س» يكسب من امتناع «ي» عن نشاطه، فقط احتمالاً منخفضاً بأن يتم التعدي على حدوده (ذلك التعدي الذي يعد القيام به عن قصد محظوراً)، إذن «ي» لابد من أن يعوَّض عن الأضرار التي وقعت عليه فقط بسبب حظر تلك الأنشطة التي يعد خطرها كافياً لتسويغ الحظر بهذه الطريقة.

لقد رفضنا النظرة القائلة بأن حظر الأنشطة الخطرة ليس مشروعاً، ذلك أنه من خلال الاتفاقات المسبقة والمفاوضات المفتوحة، يتعين على الناس أن يُدفعوا إلى الاتفاق طوعياً على الامتناع عن أنشطة كهذه. لكن ليس علينا أن نفسر حالتنا على أنها مجرد تعويض عن تعدٍ على حد يحميه، من عمل خطر من قبل شخص آخر، مع مطلب تفاوض مسبق يتم تحاشيه بسبب الطبيعة الخاصة للحالة (التي لا تتعلق بأية صفقة منتجة). إذ أن هذا لا يفسر لماذا لا يعاد هذا كله إلى منحنى الحيادية الذي يشغلونه لولا وجود الحظر. هنا، وحدهم المتضررون من الحظر يجب أن يتم تعويضهم وأن يكون هذا التعويض فقط عن الأضرار التي لحقت بهم. وإذا كان لحظر الأعمال الخطرة أثران منفصلان على الشخص، بأن يجعله الأول أسوأ بكثير، رغم أنه لم يتضرر مقارنة بالآخرين، والثاني يصيبه بالضرر، فإن مبدأ التعويض يقتضي أن يُدفع التعويض عن الثاني فقط. وخلافاً للتعدي على

الحدود، فإن التعويض في هذه الحالات لا يحتاج لأن يرفع الشخص إلى الوضع الذي كان فيه قبل أن يحدث التدخل بالنسبة له. ولكي ننظر إلى التعويض طبقاً لمبدأ التعويض، كتعويض عادي عن تعدي حدود، يمكن للمرء أن يحاول إعادة تحديد الحد أو موضعته، بحيث يعدُّ التعدي عليه تم فقط، حين يتضرر الشخص. لكن السهل أن لا نشوه نظرتنا إلى وضع التعويض هذا من خلال جعله مشابهاً لتعويض آخر.

إذ لا ينبغي جعله مشابهاً لذلك النوع من تعويض تعدي الحدود، كما لا ينبغي، طبعاً، منع اشتقاق مبدأ التعويض من مبادئ أعمق. فلأغراضنا في هذا البحث، لن نكون بحاجة لأن نفعل هذا. كما لسنا بحاجة لأن نذكر المبدأ بالضبط. نحن بحاجة فقط لأن نطالب بصحة بعض المبادئ، كمبدأ التعويض مثلاً، الذي يقتضي من أولئك الذين يفرضون حظراً على أنشطة خطرة أن يعوضوا من يتضررون من خلال حظر هذه الأنشطة ومنعهم من القيام بها. فأنا سأكون غير مرتاح تماماً لتقديم، ومن ثم استخدام مبدأ، تفاصيله لم تتبين بعد بشكل كامل، حتى ولو أن الجوانب غير المطوَّرة من المبدأ، لا تبدو وكأن لها علاقة بالقضايا التي سنطبقها عليها. كما أعتقد أننا ببعض العدالة، يمكننا أن نزعم أن من الأحسن تماماً كبداية، أن نترك المبدأ في حالة غامضة نوعاً ما، هنا سيبرز السؤال الأول وهو ما إذا كان شيء ما يشبهه. سينفع أم لا. لكن هذا الزعم يلاقي استقبالاً جامداً تماماً من أولئك المناصرين الكثر لمبدأ آخر نتفحصه في الفصل التالي، لو كانوا يعلمون كم سأكون أصعب بكثير بالنسبة لمبدئهم، مما كنت هنا بالنسبة لمبدئي. لكن لحسن الحظ أنهم لا يعلمون ذلك بعد.

الفصل (5)

الدولة

منع التنفيذ الخاص للعدالة

يمكن أن يُمنَع «ن» المستقل من تنفيذ العدالة بصورة خاصة، لأن المعروف أن إجراءه ذاك سيكون خطراً للغاية ـ أي أنه يتعلق بخطر أشد (من إجراء آخر) كمعاقبة شخص بريء أو الإفراط بمعاقبة المذنب ـ أو لا يكون معروفاً أن إجراءه ليس خطراً. (فتصرفه سيكشف عن صيغة من عدم إمكانية التعويل عليه، إن كانت فرص ذلك التصرف أكبر بكثير من عدم معاقبة الشخص المذنب، بيد أن هذا لن يكون سبباً يدعو لحظر تنفيذه الخاص.) لننظر ملياً في هذه الأمور، كل منها بدوره. فإذا كان إجراء المستقل لا يعوَّل عليه كثيراً أو يشكل خطراً شديداً على الآخرين، حينذاك إن فعله بصورة متكررة، يمكن أن يجعل الكل يخافون، حتى أولئك الذين ليسوا من ضحاياه. كما يمكن لأي شخص، يتصرف مدافعاً عن نفسه، أن يوقفه عن الانخراط في نشاطه عالي ـ الخطر. لكن من المؤكد أن بالإمكان إيقاف المستقل عن استخدام أو القيام بإجراء لا يعوَّل عليه، حتى وإن لم يكن تهديداً ثابتاً. أما إذا كان معروفاً أن المستقل يحصّل حقوقه من خلال إجرائه الذي لا يعوَّل عليه البتة، إنما مرة واحدة فقط كل عشر سنوات، فإن هذا لن يتسبب بذعر عام ولا رعب في المجتمع. لكن الأساس المتعلق بمنع استخدامه المتقطع لإجرائه على نطاق واسع، لا ينبغي أن يتحاشى، لهذا السبب، أي رعب واسع النطاق لا يتم تعويضه وأي خوف سيوجد في الحالة لأخرى.

وإذا كان هناك كثير من المستقلين، برأيهم وسلوكهم، الميالين كل الميل لأن يعاقبوا بصورة خاطئة، فإن الاحتمالات ستزداد بحيث تؤدي إلى وضع خطر بالنسبة للجميع. حينذاك، يكون الآخرون مخوَّلين بأن يتجمعوا معاً ويحظروا مجمل أنشطة كهذه. لكن كيف ينفَّذ هذا الحظر؟ هل يحظرون يا ترى كل نشاط فردي لا يسبب الخوف؟ وفي حالة الطبيعة، بأي إجراء يمكنهم أن يختاروا عملاً من ذاك الإجمالي يمكن أن يستمر، وما الذي يعطيهم الحق في أن يفعلوا هذا؟ إذ ما من رابطة حماية، مهما تكن مهيمنة، سيكون لها هذا الحق. ذلك أن السلطات الشرعية لرابطة الحماية ناتجة عن مجموع الحقوق التي ينقلها أعضاؤها أو زبائنها إليها. فلا حقوق جديدة تنشأ ولا سلطات، وكل حق للرابطة يكون قابلاً للانحلال بدون البقية ضمن تلك الحقوق الفردية التي يتمسك بها مختلف الأفراد الذين يعملون بشكل منفرد في حالة الطبيعة. كما أن مجموعة من الأفراد يمكن أن يكون لها الحق في أن تقوم بالعمل «ج»، الذي لا يحق لأحد آخر أن يقوم به، إذا كان «ج» مماثلاً لـ «د» و«ي»، وإذا اجتمع الأشخاص الذين لهم الحق فردياً بالقيام بـ «د» و«ي». وإذا كانت بعض حقوق الأفراد على شكل «أنت لك الحق في أن تفعل أ، شريطة أن يوافق 51 بالمئة أو 85 بالمئة أو أية نسبة أخرى من الآخرين على أن تفعله»، حينذاك، يكون لمجموعة الأفراد الحق في أن تفعل أ، حتى ولو لم يكن لأحد هذا الحق بشكل منفصل. لكن لا يوجد حقوق أفراد من هذا الشكل. كذلك ما من شخص أو مجموعة مخولة بأن تختار مَن مِن الإجمالي سيسمح له بالاستمرار. كل المستقلين يمكن أن يتجمعوا معاً ويقرروا هذا. فيمكنهم، مثلاً، أن يلجؤوا إلى إجراء اعتباطي ما لكي يخصصوا عدداً من الحقوق (القابلة للبيع؟) كي يتابعوا تنفيذ حق بعينه، بغية اختزال الخطر الإجمالي إلى الحد الذي يقع دون العتبة. الصعوبة هنا هي أنه إذا قام عدد المستقلين الكبير بهذا الإجراء، سيكون من مصلحة الفرد أن يمتنع عن هذا الترتيب. ولسوف يكون من مصلحته أن يتابع أنشطته الخطرة حسبما يختار بنفسه، بينما الآخرون يحددون خياراتهم وبشكل متبادل لكي ينفذوا للمجموع الكلي الأفعال المطلوبة، بما فيها عمله هو، وينزلوا بها إلى تحت مستوى الخطر.

بالنسبة للآخرين، من المعقول أن يحددوا لأنفسهم مسافة ما عن حد الخطر، تاركين له فسحة كي يحشر نفسه بها. وحتى إن كان على الآخرين أن يبقوا ملاصقين لخط الخطر، بحيث تدفع أنشطته بالمجموعة عبره، ترى أية أسس يمكن أن يتم اختيار الأنشطة وفقاً لها ويتعين على الآخرين منعها؟ كذلك، سيكون من مصلحة أي فرد أن يمتنع عن اتفاقات إجمالية في الحالة الأخرى، أي حالة الطبيعة: مثال على ذلك، الاتفاق لإقامة دولة. فأي شيء يمكن للفرد أن يكسبه من اتفاقات إجمالية كهذه، يمكن أن يكسبه من خلال اتفاقات ثنائية الجانب منفصلة. وأي عقد يحتاج فعلاً إلى الإجماع، أي عقد يكون مشتركاً بجوهره سيخدم غرضه، سواء شارك فيه فرد معين أم لم يشارك، لذلك سيكون من مصلحته ألا يُلزم نفسه بالمشاركة.



«مبدأ العدالة»

لقد اقترح هربرت هارت مبدأ، (حاذياً بذلك حذو جون رولز)، سندعوه مبدأ العدالة الذي سيكون ذا فائدة هنا إن كان صالحاً. هذا المبدأ ينص على أنه حين يشارك عدد من الأشخاص في مغامرة مشتركة خطرة بشكل متبادل، بحسب القواعد، وبالتالي يحددون حريتهم بالطرق اللازمة للتوصل إلى فوائد تفيد الجميع، فإن أولئك الذين يخضعون لتلك التهديدات، لهم الحق في خضوع مماثل من قبل أولئك الذين يستفيدون من خضوعهم[1]. يكون قبول المنافع كافياً (حتى عندما لا يكون هذا نتيجة تقديم تعهد صريح أو ضمني بالتعاون)، بحسب هذا المبدأ لإلزام المرء. وإذا ما أضاف المرء إلى مبدأ العدالة، الحق بأنه يمكن للآخرين الذين يدين لهم بالتزامات، أو واجبات، أن يقوموا بالواجبات الناشئة طبقاً لهذا المبدأ (بما في ذلك واجب تحديد أعمال الشخص)، حينذاك سيكون للأشخاص أو مجموعات الأفراد، في حالة الطبيعة، الذين يتفقون على إجراء اختيار أولئك الذين يتعين عليهم الانخراط في أعمال معينة، أقول سيكون لهم

الحق المشروع في منع «الراكبين مجاناً». مثل هذا الحق يمكن أن يكون حاسماً بالنسبة لقابلية اتفاقات كهذه للتطبيق. ولسوف نتفحص حقاً قوياً كهذا بعناية شديدة خاصة، كما يبدو أنه يصنع اتفاقاً بالإجماع على حكومة إلزامية لا حاجة لها في حالة الطبيعة! لكن ثمة سبب آخر لتفحصه، ألا وهو مقبوليته كمثال مضاد لأي ادعاء بأنه ما من حقوق جديدة «تظهر» على مستوى الجماعة، وأن الأفراد ضمن الجماعة لا يمكن أن يبتدعوا حقوقاً جديدة ليست من ضمن مجموعة الحقوق الموجودة من قبل. فالحق في القيام بواجب الآخر في أن يحدد سلوكه بطرق محددة، يمكن أن ينشأ من سمة خاصة ما للواجب، أو يمكن أن يُعتقد أنه ينشأ من مبدأ عام، مفاده أن كل الواجبات التي ندين بها للآخرين يجب أن تُنفَّذ. وفي غياب الحجة الخاصة بطبيعة تسويغ التنفيذ الخاص للواجب الذي يفترض أنه ناشئ عن مبدأ العدالة، سأنظر أولاً إلى مبدأ إمكانية تنفيذ كل الواجبات، ومن ثم ألتفت إلى صلاحية مبدأ العدالة ذاته. وإذا ما تم رفض أي من هذين المبدأين، فإن الحق في تنفيذ تعاون الآخرين في هذه الأوضاع، يتداعى. كما أنني سأناقش بأنه ينبغي رفض كلا هذين المبدأين.

ذريعة هربرت هارت بالنسبة لوجود الحق الطبيعي[2] تعتمد على تخصيص مبدأ إمكانية تنفيذ كل الواجبات: أي يكون على شخص ما واجب خاص يلزمه بالقيام تجاهك بالعمل أ (يمكن أن يكون قد نشأ، مثلاً، من وعده لك بأن يقوم بالعمل أ) يعطيك، ليس فقط الحق في أن يعمل العمل أ، بل أيضاً الحق في أن تجبره على القيام بالعمل أ. وذلك فقط مقابل الخلفية التي لا يمكن للناس فيها أن يجبروك على القيام بالعمل أ أو أعمال أخرى قد تعد بأن تقوم بها، إذ يقول هارت إن بإمكاننا أن نفهم الهدف والغاية من الالتزامات الخاصة. وبما أن الالتزامات الخاصة، كما يقول هارت، لها هدف وغاية، فإن هناك حقاً طبيعياً في عدم إجبار أحد على فعل أي شيء، ما لم يتعلق الأمر بشروط محددة ما، هذا الحق يكون في تركيب الخلفية التي توجد إزاءها الالتزامات الخاصة.

هذه الحجة المشهورة لهارت محيِّرة. إذ يمكنني أن أحرر شخصاً ما من الالتزام بألا يجبرني على القيام بالعمل أ. (أنا أحررك الآن من الالتزام بألا تجبرني

على فعل أ. والآن أنت حر في أن تجبرني على القيام بالعمل أ.) لكن تحريره على هذا النحو لا يخلق لدي التزاماً تجاهه بالقيام بالعمل أ. نظراً لأن هارت يفترض أنني، لكوني ملتزماً تجاه شخص ما بأن أفعل أ، يعطيه الحق في أن يجبرني على القيام بالعمل، وبما أننا رأينا أن العكس لا يصح، يمكن أن نعتبر أن كوني ملتزماً تجاه شخص ما بأن أفعل شيئاً ما، يتجاوز امتلاكه الحق في أن يجبرني على فعله. (فهل يمكننا الافتراض أن هناك هذا المكوّن المتميز دون أن نواجه تهمة «المذهب الذري المحلي»؟) النظرة البديلة التي ترفض تضمين هارت للحق في الإجبار ضمن فكرة كونك مديناً بالتزام، يمكن أن يُعتَقد أن هذا المكون الإضافي هو كل ما يحتويه مضمون كونك ملزماً تجاه شخص ما بالقيام بعمل ما. فإن لم أقم به (شريطة أن تكون الأشياء كلها متساوية) سأكون مخطئاً بشيء ما، والتحكم بالوضع يكون في يده، أي تكون لديه القدرة على تحريري من الالتزام، ما لم يعد أحداً ما بأنه لن يفعل ذلك، وهكذا دواليك. ولعل هذا كله يبدو سريع الزوال للغاية، دون الحضور الإضافي لحقوق الإجبار. لكن حقوق الإجبار هي ذاتها مجرد حقوق، أي سماح بالقيام بعمل ما، والتزام تجاه آخرين بعدم التدخل. صحيح أن للمرء الحق في أن ينفذ تلك الالتزامات الأبعد، لكن الصحيح أيضاً أنه ليس من الواضح أن تضمين حقوق التنفيذ هذا يدعّم حقاً البنية الكاملة، إذا افترض المرء أنه أمر غير أساسي أن يبدأ بها. ولعل على المرء فقط أن يأخذ بكل جد عالم الأخلاق، ويفكر بأن أحد مكوناته يرقى إلى شيء ما حتى من دون ارتباطه بالتنفيذ. (طبعاً هذا لا يعني القول إن هذا المكون ليس له ارتباط بالتنفيذ). إن بإمكاننا، طبقاً لهذه النظرة، أن نفسر أن الهدف من الالتزامات إدخال حقوق التنفيذ، دون افتراض خلفية عامة للالتزام في عدم التنفيذ ينشأ هذا منها. (طبعاً، حتى وإن كانت حجة هارت لا تكشف عن وجود التزام كهذا في عدم الإجبار، يمكن أن يكون موجوداً مع ذلك.)

لكن بغض النظر عن هذه الاعتبارات العامة المضادة لمبدأ إمكانية تنفيذ الالتزامات الخاصة كلها، يمكن أن تنشأ حالات إلغازية. مثال على ذلك، إن وعدتك بأنني لن أقتل شخصاً ما، فإن هذا لا يعطيك الحق في أن تجبرني على ألا

أفعل ذلك، لأنك سابقاً كان لك هذا الحق، رغم أنه يخلق التزاماً بعينه من قبلك. أو إن أصر بحذر على أن تعدني أولاً أنك لن تجبرني على القيام بالعمل أ، قبل أن أعدك بأن أقوم بالعمل أ، وأتلقى منك هذا الوعد أولاً، سيكون من غير المقبول أن أقول إنني، من خلال وعدي، أعطيك الحق بأن تجبرني على القيام بالعمل أ. (لكن لننظر إلى الوضع الذي ينشأ إن كنت أحمق إلى درجة أحررك بها من جانب واحد من وعد تقدمه لي.)

وإذا كان هناك لذريعة هارت قدرة على الإقناع في أننا يمكن فقط، إزاء خلفية عدم الإجبار المطلوب، أن نفهم الغاية من الحقوق الخاصة، إذن سيبدو هناك قوة إقناع مساوية للحجة القائلة بأننا يمكن أن نفهم، إزاء خلفية الإجبار المسموح به، الغاية من الحقوق العامة. إذ، بحسب هارت، يكون للشخص الحق العام في القيام بالعمل أ، إذا، فقط إذا، كان لكل الأشخاص ب و ك، حيث ك هي عدم إمكانية التدخل بقيام ب بالعمل أ أو إجباره على ألا يفعله، ما لم يعمل ب على إعطائك حقاً خاصاً في أن تفعل هذا. لكن ليس كل تصرف يمكن أن يكون بديلاً لـ «أ»، وللناس حقوق عامة في أن يفعلوا فقط أنماطاً بعينها من الأعمال. على هذا النحو يمكن للمرء أن يناقش: إن كان يتعين أن يكون هناك هدف من امتلاك حقوق عامة، فإن امتلاك الحق في القيام بعمل بعينه من نمط بعينه، هو «أ»، بالنسبة لآخر يخضع لالتزام بأن لا يجبرك على القيام بـ «أ»، إذن يجب أن يكون ذلك مقابل خلفية تعاقد، لا يوجد فيه التزام من قبل الناس بأن يمتنعوا عن إجبارك على القيام أو عدم القيام بأشياء، هي مضادة للخلفية التي لا يمتلك الناس، بالنسبة للأفعال عموماً، حقاً عاماً في القيام بها. وإذا كان باستطاعة هارت أن يحتج لصالح فرضية مضادة للإجبار، انطلاقاً من أن هناك هدفاً من الحقوق الخاصة، حينذاك يمكنه، على ما يبدو، أن يحتج أيضاً على غياب افتراض كهذا من أن هناك غاية بالنسبة للحقوق العامة.

للحجة المتعلقة بالالتزام المقابل للإجبار، مرحلتان: الأولى تفضي إلى وجود الالتزام، والثاني إلى إمكانية الإجبار على تنفيذه. وإذا ما تخلصنا من المرحلة الثانية (على الأقل بقدر ما يفترض أنها عموماً تنشأ من الأولى) دعونا نلتفت إلى

الالتزام المفترض للتعاون في القرارات المشتركة مع الآخرين للحد من أنشطتهم، فإن مبدأ العدالة، كما ذكرناه بحسب هارت وورلز، يمكن الاعتراض عليه ورفضه. لنفترض بعض الناس في حيِّك (حيث يوجد 364 راشداً آخر) أسسوا نظام تواصل عام، وقرروا إقامة منظومة تسلية عامة، وأرسلوا بالبريد لائحة بالأسماء، اسماً كل يوم، واسمك بينها، فإن الشخص، في يومه المحدد، (وبإمكان المرء بسهولة أن يبدل الأيام) يتعين عليه أن يدير منظومة التواصل العام، ويضع أشرطة تسجيل فيها، يقدم نشرات جديدة، يروي قصصاً مسلية سمعها، وهلم جراً. بعد 138 يوماً، حين يكون كل شخص قبلك قد قام بدوره في المهمة، يأتي دورك، فهل أنت ملزم يا ترى بالقيام بدورك؟ لقد انتفعت من العملية، بفتحك نافذتك أحياناً كي تسمع، واستمتعت ببعض الموسيقى، أو ضحكت على قصة هزلية رواها أحدهم. لقد خرج الناس الآخرون خارج العملية، لكن هل عليك أن ترد على النداء حين يأتي دورك للقيام بالعمل؟ كما يبدو الأمر، من المؤكد أن لا. وعلى الرغم من أنك انتفعت من الترتيب، إلا أنك يمكن أن تعلم أنك طوال الـ 364 يوماً من أيام الترفيه التي قام الآخرون فيها بدورهم، لا يستحق الأمر أن تتنازل عن يوم واحد تخصصه لذلك العمل. أو بالأحرى أنت لم تستفد من تلك التسلية ولن تتنازل عن يوم تقضيه في تسليتهم. انطلاقاً من هذه الخيارات كيف يمكن أن يحدث ويُطلَب منك أن تشارك حين يأتي اليوم المخصص لك في البرنامج؟ إذ سيكون حسناً أن تضع قراءات فلسفية في المذياع، يمكن للمرء أن يفتحه عليها في أي وقت، وربما في آخر الليل حين يكون متعباً. لكن قد لا يكون حسناً تماماً بالنسبة لك أن ترغب في التخلي عن يوم كامل من أيامك كقارئ في البرنامج. مهما تكن رغبتك، ترى هل يمكن للآخرين أن يفرضوا عليك التزاماً بأن تفعل ذلك، إن مضوا قدماً وشرعوا بالبرنامج بأنفسهم؟ في هذه الحالة، يمكنك أن تختار الامتناع عن الانتفاع بعدم فتحك للمذياع. وفي حالات أخرى، يمكن أن يكون من المستحيل تجنب الانتفاع. فإذا قام شخص مختلف كل يوم بكنس شارعك كله، هل يتعين عليك أن تكنسه حين يأتي دورك؟ حتى لو كنت غير مهتم كثيراً بأن يكون شارعك نظيفاً؟ هل عليك أن تتصور

الوسخ وأنت تعبر الشارع، كي لا تنتفع منه كساكن حرٌ فيه؟ هل يجب أن تمتنع عن فتح المذياع كي تسمع القراءات الفلسفية؟ هل عليك أن تجز عشب مرجك الأمامي حين يجز جيرانك أعشاب مروجهم؟

يرغب المرء، أقل ما يمكن، بأن يُدخِل في مبدأ العدالة شرطاً واحداً هو أن تكون المنافع التي يحصل عليها الشخص من أعمال الآخرين أكبر من التكلفة التي تقع عليه، حين يقوم بأداء حصته. فكيف ينبغي أن نتصور هذا؟ أتراه سيكون شرطاً مرضياً، إذا كنت تستمتع بما يذاع يومياً في الجهاز الإذاعي الموجود في حيك، أم أنك تفضل الخروج إلى البرية والتنزه ماشياً، بدلاً من استماعك لهذا البث الإذاعي طوال السنة؟ بالنسبة إليك، أن تكون مجبراً على التخلي عن يومك كي تستمع للإذاعة ليس بالأمر الصحيح، على الأقل، لكونه لا يوجد شيء تفعله في ذلك اليوم، فأي يوم من السنة يا ترى تفضل أن تستمع فيه للمذياع؟ وإذا كانت الطريقة الوحيدة للحصول على بث إذاعي هو أن تقضي اليوم مشاركاً في الاتفاق وما ترتب عليه، مقابل الشرط بأن تفوق المنافع التكلفة المترتبة عليك، وتكون مرضية بالنسبة لك، في هذه الحالة، لابد أن تكون راغباً في أن تقضي يومك تستمع للبث الإذاعي، أكثر من أن تحصل على أي شيء متاح آخر. مكتبة .. سُر مَن قرأ

وإذا تم تعديل مبدأ العدالة، بحيث يشتمل على هذا الشرط القوي للغاية، مع ذلك سيظل موضع اعتراض. فالمنافع يمكن أن تكون فقط مساوية للتكلفة المترتبة عليك لتقديم حصتك، مع ذلك يمكن لآخرين أن ينتفعوا من هذه المؤسسة أكثر بكثير مما تنتفع أنت، فكلهم يتمّنون كثيراً الاستماع للإذاعات العامة. وبوصفك أقل الأشخاص انتفاعاً بهذه الممارسة، هل تكون ملزماً يا ترى بأن تقدم مقداراً من العمل فيها مساوياً للآخرين؟ أم تفضل، ربما، أن يتعاون الكل في مشروع آخر، يحدد طبيعة سلوكهم ويقدم منافع لهم. وانطلاقاً من أنهم لا يسيرون على خطتك (بالتالي هم الذين يحددون ما هي الخيارات الأخرى المتاحة لك) يكون صحيحاً أن منافعهم من المشروع تساوي بالنسبة إليك تكلفة تعاونك، لكن الصحيح أيضاً أنك لا ترغب في أن تتعاون، لأن جزءاً من خطتك هو أن

تركز انتباههم على اقتراحك البديل الذي تجاهلوه، أو لم يعطوه، حسب رأيك على الأقل، ما يستحق من اهتمام. (فأنت تريدهم، مثلاً، أن يقرؤوا الإنجيل في المذياع بدلاً من الفلسفة التي يقرؤونها.) ومن خلال تقديمك للمؤسسة الدعم بتعاونك معها، تجعل تغييرها أو تبديل موقفها أصعب وأصعب[4].

بادئ ذي بدء سيكون تنفيذ مبدأ العدالة موضع اعتراض. إذ لا يمكنك أن تقرر إعطائي شيئاً ما، كتاباً على سبيل المثال، ومن ثم تقبض حالاً مني ثمناً له، حتى ولو لم يكن لدي شيء أفضل أنفق المال عليه. فأنت لديك، إن كان لديك أي شيء، سبب أقل حتى لأن تطالب بالدفع، إذا كان نشاطك بأن تعطيني الكتاب ينفعك أيضاً. لنفترض أن طريقتك الأفضل للقيام بالممارسة هي أن تلقي الكتب في منازل الناس، أو أن نشاطاً آخر من أنشطتك يؤدي إلى إلقاء الكتب في منازل الناس، كنتيجة جانبية لا يمكن تجنبها، كذلك الأشياء لا تتغير إذا كان عجزك عن جمع المال، كثمن للكتب التي تلقى على نحو لا يمكن تجنبه في منازل الناس، يجعل من غير المستحب، أو مكلفاً كثيراً بالنسبة لك، أن تقوم بذاك النشاط ذي التأثير الجانبي المحدد. فالمرء لا يمكنه، مهما يكن هدفه، أن يتصرف بهذه الطريقة، فقط كي يقدم منافع للناس، ومن ثم يطلب (أو يقبض) ثمنها. كذلك لا يمكن لمجموعة من الأشخاص أن تفعل هذا. فإذا لم يكن بالإمكان أن تكلف بالدفع، ثم تجبي المال مقابل المنافع التي تقدمها دون اتفاق مسبق، فأنت بالتأكيد لا يمكنك أن تفعل ذلك مقابل منافع لم يكلفك تقديمك إياها شيئاً، ومن المؤكد أكثر أن الناس ليسوا مضطرين لأن يدفعوا لك مقابل منافع لم يكلفك تقديمها لهم شيئاً. وهكذا، الحقيقة القائلة إننا كلنا، بصورة جزئية، «منتجات اجتماعية»، من حيث أننا نستفيد من نماذج أشكال راهنة ناتجة عن أعمال كثيرة لسلسة طويلة من أناس منسيين منذ زمن طويل، وأشكال تتضمن مؤسسات، وأساليب لفعل الأشياء، ولغة (يمكن أن تتعلق طبيعتها الاجتماعية باستخدامنا الراهن الذي يعتمد على المحاكاة الويتغينشتينية لحديث الآخرين) أقول هذه الحقيقة لا تخلق لدينا ديناً حراً عاماً يمكن للمجتمع الراهن أن يجبيه منا ويستخدمه كما يشاء.

ولعلنا هنا يمكن أن نذكر مبدأ عدالة معدلاً، خالياً من هذه الصعوبات أو صعوبات مماثلة. فما يبدو مؤكداً، أن أي مبدأ كهذا، إن كان ممكناً، سيكون معقداً أو ملتفاً إلى حد أن المرء لا يستطيع جمعه مع مبدأ خاص يشرّع التنفيذ ضمن حالة الطبيعة للالتزامات التي تنشأ طبقاً له. من هنا، حتى لو كان باستطاعتنا أن نصوغ المبدأ، بحيث لا يكون مفتوحاً مدة أطول للاعتراض، لن يفيدنا في إزالة الحاجة لموافقة الآخرين على التعاون وتحديد أنشطتهم الخاصة.

الحقوق الإجرائية

لنعد الآن إلى مستقلينا. إذ بغض النظر عن خوف غير المستقلين الآخرين (الذين ربما، لن يكونوا مبالين كثيراً)، ترى ألا يمكن للشخص الذي يوشك أن يعاقَب، أن يدافع عن نفسه؟ هل عليه أن يسمح بتنفيذ العقاب بحقه، ويأخذ التعويض فيما بعد، إن كان باستطاعته أن يبين أن العقاب غير عادل؟ لكن يبين لمن؟ وإذا كان يعلم أنه بريء، ألا يمكن أن يطلب التعويض مباشرة ويحصّل حقوقه في أخذه لذلك التعويض؟ هذه الأسئلة وأسئلة مشابهة كثيرة، كذلك أفكار الحقوق الإجرائية، تبيان الذنب للعامة، وما شابه، كلها لها مكانة غامضة جداً في نظرية حالة الطبيعة.

إذ من الممكن القول إن لكل شخص الحق في أن يُبَتّ بذنبه، من خلال أقل الإجراءات المعروفة خطراً، بغية التأكد من ذنبه، وذلك من قبل شخص يكون الاحتمال لديه هو الأقل في أن يجد الشخص البريء مذنباً. ثمة مبدأ معروف جيداً هو على الشكل الآتي: أن يطلق سراح عدد من الأشخاص المذنبين، «م» أفضل من أن يعاقب «ن». كما يقول: الأفضل أن يكون «م»، لكن ليس الأفضل م+1 (ومن الممكن للنظام أن يختار حدوداً عليا مختلفة لجرائم مختلفة). ثم بناء على الافتراض غير المقبول إلى حد كبير، والقائل بأننا نعرف لكل نظام الإجراءات والاحتمالات الممكنة بالضبط في إيجاد الشخص البريء مذنباً[5]، والشخص

المذنب بريئاً، نختار للقيام بتلك الإجراءات من تكون نسبة خطئهم في ذلك الحكم أقل. لكن من غير الواضح كيف نحدد تلك النسبة. إنما القول: الأفضل أن يطلق سراح أي عدد من المذنبين من أن يعاقب شخص بريء واحد، يفترض أن يتطلب ذلك عدم وجود أي نظام للعقاب على الإطلاق. لأن أي نظام يمكن أن نضعه، ويعاقب شخصاً ما فعلاً، يشتمل على خطر هام هو أن يعاقب شخصاً بريئاً، ومن المؤكد تقريباً أنه سيفعل ذلك كونه يسري على عدد كبير من الناس. ومن الممكن للنظام «س» أن يحوّل إلى نظام، الاحتمال فيه أقل بمعاقبة شخص بريء وذلك مثلاً، بأن نُلحق به إجراء «روليتياً» يكون الاحتمال فيه[1] فقط، بحيث أن كل من وجده النظام س مذنباً يعاقب فعلاً. (وهذا الإجراء قابل للتكرار.)

وإذا اعترض شخص ما بأن الإجراء الذي اتخذه المستقل يؤدي إلى احتمال عالٍ جداً في أن يعاقب الشخص البريء، كيف يمكن البت بأي الاحتمالات هو العالي جداً؟ يمكننا أن نتصور أن كل فرد يمر بالعملية الفكرية التالية: بقدر ما تكون الضمانات الإجرائية أكبر، تقل الفرص بالنسبة إلي في أن أعاقب ظلماً، وتكبر الفرص في أن ينجو الشخص المذنب من العقوبة، وبالتالي يكون النظام أقل فعالية في منع الجريمة، كما تكبر فرصي في أن أكون ضحية لجريمة من الجرائم. ذلك أن النظام يكون أكثر فعالية، حين يكون قادراً على خفض المقدار المتوقع من الأذى الواقع علي، سواء من خلال كوني أعاقب ظلماً، أو كوني ضحية جريمة ما. وإذا ما بسّطنا الأمر كثيراً بالافتراض أن تكاليف العقوبات والوقوع كضحية، ترجح في الميزان، سيرغب المرء في ضمانات أكثر تشدداً وصرامة، حيث يزيد أي تخفيض لها من احتمال أن يعاقب المرء ظلماً أكثر مما تخفض (من خلال إعاقات إضافية) احتمال تعرض المرء لأن يكون ضحية لجريمة ما. ذلك أن أيَّ زيادة في الضمانات تزيد من الاحتمال في أن يقع المرء ضحية لجريمة ما (من خلال خفض الإعاقات)، أكثر مما تخفض الاحتمال في أن يتعرض المرء للعقاب رغم أنه بريء. وبما أن المنافع تتفاوت بتفاوت الأشخاص، لا يكون هناك سبب لأن نتوقع من الأفراد الذين يعدون حساباً

للقيمة المتوقعة، أن يتفقوا على مجموعة واحدة من الإجراءات. الأكثر من ذلك، يمكن لبعض الأشخاص أن يعتقدوا أن المهم بحد ذاته أن يعاقب الأشخاص المذنبون، كما يمكن أن يرغبوا في مواجهة بعض المخاطر الزائدة لأن يعاقَبوا هم أنفسهم بغية التوصل إلى هذا الهدف. هؤلاء الناس سيعدُّون الأمر أكثر من انسحاب، ويكبر الاحتمال في أن يوفر الإجراء للأشخاص المذنبين إمكانية الإفلات من العقاب، ويدمجون هذا في حساباتهم، بغض النظر عن تأثيره على الإعاقة. وإنه لأمر مشكوك فيه كثيراً، بأقل التقديرات، أن يؤدي أي بند في قانون الطبيعة إلى حل المسألة المتعلقة بمقدار الوزن الذي ينبغي إعطاؤه لاعتبارات كهذه، أو التوفيق بين تقديرات الناس المختلفة لخطورة أن تكون عرضة للعقاب وأنت بريء، مقارنة بوقوعك ضحية لجريمة ما (حتى وإن كانت كلتاهما تشتمل على الشيء المادي ذاته الذي يحدث لك) فالأفراد، مع توفر أحسن النوايا في العالم، يفضلون إجراءات مختلفة تؤدي إلى احتمالات مختلفة لأن يكون شخص بريء عرضة للعقاب.

كذلك يبدو أن المرء لا يستطيع أن يمنع شخصاً من اللجوء لإجراء ما، فقط لأنه يؤدي إلى احتمال ذي هامش أعلى في أن يعاقب شخص بريء نتيجة إجراء تحكم أنه الإجراء الأمثل. فبعد كل شيء، إجراؤك المفضل سيقف أيضاً ضمن هذه العلاقة بالنسبة لإجراء شخص آخر. كما أن المسائل لا تتغير نتيجة الحقيقة القائلة إن الكثير من الناس الآخرين يلجؤون إلى إجرائك. كذلك يبدو أن الأشخاص في حالة الطبيعة يجب أن يسمحوا (أي لا يمنعوا) اللجوء للإجراءات في «الحي» الخاص بهم، لكن يبدو أنهم يمكن أن يمنعوا إجراءات أخطر بكثير. كما أن مشكلة خطيرة تمثل، إن كانت هناك جماعتان، كل منهما تعتقد أن إجراءاتها ينبغي التعويل عليها، بينما إجراءات الجماعة الأخرى خطرة جداً. هنا لا يبدو أن أي إجراء لحل هذا الخلاف يمكن أن يجدي نفعاً، كما أن تقديم المبدأ اللا إجرائي القائل بأن الجماعة التي هي على حق ستنتصر (والأخرى ستسلم لها بذلك) يبدو من غير المحتمل أن يؤدي إلى السلام، حين تتصرف كل جماعة طبقاً لهذا المبدأ، وهي ما تزال متمسكة بالاعتقاد أنها وحدها على حق.

حين يختلف أشخاص طيبون وصادقون، نكون ميالين للاعتقاد أنهم لا بُدَّ من أن يقبلوا بإجراء ما للبت باختلافاتهم، إجراء ما يتفق كلا الطرفين على أنه يعوَّل عليه أو أنه عادل. هنا نرى إمكانية أن يمتد هذا الاختلاف صاعداً كل درجات سلم الإجراءات. كذلك، يرفض المرء أحياناً أن يدع القضايا تُحَل بقرار معاكس يتخذ نتيجة إجراء كهذا، أي بالتحديد حين يكون القرار الخطأ أسوأ حتى من الشقاق والتكاليف (بما في ذلك الاقتتال) المتعلقة برفض القبول به، أو حين يكون القرار الخطأ أسوأ من النزاع مع أولئك الذين هم في الجانب الآخر. لكن من المخيف أن نفكر بالمواقف التي يشعر فيها كلا الطرفين المتعاديين بأن النزاع أفضل من قرار غير ملائم، ينتج عن أي إجراء من الإجراءات. إذ ينظر كل منهما إلى الوضع على أنه هو الذي يقف فيه الموقف الصحيح، وأن على الآخر أن يستسلم. ولسوف يكون قليل الجدوى بالنسبة لطرف محايد أن يقول لهما كليهما «انظرا، كلاكما يعتقد أنه محق، لهذا ووفق ذلك المبدأ، وباستخدامكما له، سوف تقتتلان. لذلك يجب أن تتفقا على إجراء ما للبت بالمسألة. ففي تلك الحالة يعتقد كل منهما أن الصراع خير من خسارة القضية(*)،

(*) لدى معالجة هذه المسألة بوصفها تتعلق بما إذا كانت منافع الصراع تفوق خسائره، فإن النص يبسّط القضية إلى حد خطير. وبدلاً من المبدأ البسيط «خسارة ربح» فإن المبدأ الصحيح يتطلب عملاً يكون مسموحاً به أخلاقياً، أي ليس فقط أن منافعه الأخلاقية تفوق خسائره الأخلاقية، بل أنه لا يوجد عمل بديل آخر يكون متاحاً بأقل خسارة أخلاقية ممكنة، بحيث أن الكلفة الأخلاقية الإضافية للعمل الذي يتم التفكير فيه بالبديل، يفوق منفعته الأخلاقية الإضافية. (من أجل مناقشة مفصلة أكثر لهذه القضايا انظر بحثي «تأملات وبنى أخلاقية»، منبر القانون الطبيعي، 1968، ص1 -50، لاسيما مناقشة المبدأ السابع. هنا سيكون المرء في وضع يسمح له بالتقدم لمناقشة الكثير من القضايا، إن يجمع مع هذا المبدأ نظرية الوزن الأخلاقي للأضرار، أو الأخطاء ذات الاحتمالات المحددة، لكي يحصل على نسخة من هذا المبدأ ذي الاحتمالات المحددة صراحة. إنني أذكر هنا تطبيقاً واحداً فقط قد لا يخطر في البال. إذ غالباً ما يفترض أن الموقف المسالم فقط هو الذي يعد موقفاً أخلاقياً يمنع بالمطلق القيام بعمل عنيف، وأن أي موقف مسالم ينظر إلى فعالية الأساليب السلمية، بوصفها تكتيكية أكثر مما هي أخلاقية. لكن إذا كان المسالم يعتقد بذلك لأن هناك تقنيات معينة لفعالية مهمة متاحة (مقاومة مدنية، دفاع بطريقة اللا عنف، مقاومة سلبية (على طريقة
==

بينما واحد منهما فقط هو على حق. ترى أليس عليه أن ينخرط في الصراع؟ ألا يجب أن يدخل الصراع؟ (صحيح أن كلاً منهما سيعتقد أن ذلك الواحد هو نفسه) لكن الصحيح أنه قد يحاول أن يتحاشى هذه القضايا المؤلمة باللجوء إلى إجراءات قضائية، وليكن ما يكون.

(ترى هل يمكن لنتيجة محتملة ما لتطبيق الإجراءات، أن تكون عبارة عن رفض تلك الإجراءات؟ بعضهم ينظر إلى الدولة بوصفها جهازاً يتحمل العبء النهائي للقرار الأخلاقي، بحيث لا يحدث أبداً ذلك النوع من الصراع بين الأفراد. لكن أي نوع من الأفراد يمكن أن يتنازل على هذا النحو؟ من يمكن أن يحوّل كل قرار إلى إجراء قضائي خارجي، ويقبل بأيٍّ نتائج يمكن أن تنجم عنه؟ إن الاحتمال بقيام نزاع كهذا هو جزء من الشرط البشري، رغم أن هذه المشكلة في حالة الطبيعة لا يمكن تفاديها، نظرا لأن التعقيدات المؤسساتية المناسبة التي تحتاجها لا تكون أكثر ضغطاً في حالة الطبيعة، مما هي في حالة الدولة، حيث المشكلة موجودة أيضاً[6]؟

إن القضية التي يمكن ترك اتخاذ القرار بشأنها لإجراء ملزِم خارجي، ترتبط بالمسألة المهمة المتعلقة بالالتزامات الأخلاقية التي يمكن للشخص، طبقاً لها، أن يكون موضع عقاب لجريمة، يعرف هو نفسه أنه بريء منها. مع ذلك الجهاز القضائي (الذي لا تتضمن إجراءاته ظلماً، إن نفترض ذلك) حكم عليه بالسجن مدى الحياة، أو بالإعدام. فهل يمكن أن يفر؟ هل يمكنه أن يؤذي أحداً لكي يفر؟ هذه الأسئلة تختلف عن السؤال، ما إذا كان شخص ما يهجم خطأ (أو يشارك في هجوم) على آخر يمكن أن يدعي الحق في الدفاع عن النفس، كتبرير لقتله الآخر، حين يتصرف الآخر، دفاعاً عن نفسه، وعلى نحو يهدد

غاندي وما شابه) وأن من الخطأ أخلاقياً أن يشن حرباً أو يُعدّلها، فإنه يتقدم إلى موقف مفهوم، أي موقف أخلاقي يتطلب اللجوء إلى الحقائق المتعلقة بفعالية الأساليب السلمية. وانطلاقاً من الافتقار لليقين المتعلق بنتائج مختلف الأعمال (الحروب، الأساليب السلمية)، فإن المبدأ الذي يحكم النقاش الأخلاقي حول ما إذا كانت الأعمال غير السلمية مسموحاً بها أخلاقياً أم لا، هو نسخة محددة الاحتمالات، عن المبدأ (المبدأ «ن») المذكور باختصار آنفاً.

بالخطر حياة مهاجمه ذاتها. هنا، الجواب «كلا». فالمهاجم لن يكون مهاجماً في المقام الأول، ولا أحد آخر سيهدده بالموت، ما لم يقم هو نفسه بالهجوم، وهذا يجعل من المسموح للآخر بأن يفعل ذلك. إن مهمته هي أن يخرج من ذلك الموقف، وإذا أخفق في ذلك يكون في حالة تضرر أخلاقي. مثل الجنود الذين يعرفون أن بلادهم تشن حرباً عدوانية، هم الذين يشغّلون المدافع المضادة للطائرات، دفاعاً عن تموضع عسكري قد لا يكون في حالة دفاع عن النفس. ويطلقون النار على طائرات البلاد موضع الهجوم التي تتصرف دفاعاً عن النفس، حتى لو كانت الطائرات فوق رؤوسهم وعلى وشك أن تقصفهم. إنها مسؤولية الجندي، إن كانت قضية الجانب الذي يقف معه عادلة أو غير عادلة، وإذا ما رأى القضية غامضة، معقدة أو مربكة، لا يمكنه أن ينقل المسؤولية، ويضعها على قادته الذين سيقولون له بالتأكيد إنها عادلة. فالمعترض الوجداني الانتقائي سيكون على حق في دعواه أن من واجبه الأخلاقي ألا يقاتل، وإذا كان كذلك، ألا يمكن لجندي خاضع آخر أن يعاقب لقيامه بما يفرض عليه واجبه الأخلاقي ألا يقوم به؟ على هذا النحو نعود إلى النقطة التي بدأنا منها، لنرفض النظرة النخبوية أخلاقياً التي تقول بأن بعض الجنود لا يمكن أن نتوقع منهم أن يفكروا بذاتهم ولذاتهم. (ولا أحد بالتأكيد سيشجعهم على ذلك التفكير وتبرئة أنفسهم من كل مسؤولية عن أعمالهم ضمن قواعد الحرب.) كما لا نرى لماذا العالم السياسي له خصوصيته. لماذا، بالضبط، يبرَّأ أحدهم على نحو خاص من المسؤولية عن أعمال بعينها، حين يقوم بشكل مشترك بهذه الأعمال مع آخرين بدوافع سياسية، وحسب توجيهات أو أوامر القادة السياسيين[7]؟

على هذا النحو، نكون قد افترضنا أكثر أنك تعلم أن إجراءات العدالة التي يقوم بها الآخر تختلف عن إجراءاتك، إنما باتجاه الأسوأ. الآن لنفترض أنه ليس لديك معرفة يعوَّل عليها تتعلق بإجراءات الآخر المتعلقة بالعدالة، هل يمكن أن تمنعه من الدفاع عن النفس، وهل يمكن لهيئتك الحمائية أن تتصرف بدلاً عنك، فقط لأنك أنت، أو هي لا تعلم ما إذا كانت إجراءاته يعوّل عليها أم لا؟ هل لك الحق في أن يُبتَّ بذنبك أو براءتك، جهاز معروف بأنه عادل ويعوّل عليه؟ معروف

من قبل من؟ إن أولئك الذين يصوغونه يمكن أن يعلموا أنه عادل ويعوّل عليه أم لا. ترى هل لك الحق في أن يبت ببراءتك أو ذنبك جهاز تعلم أنه عادل ويعوّل عليه؟ وهل تُنتَهك حقوق أحد، إذا ما فكر أن استخدام أوراق الشاي فقط أمر يعوَّل عليه، أو إذا كان عاجزاً عن التركيز على وصف الجهاز الذي يستخدمه الآخرون، بحيث لا يعلم ما إذا كان يعول عليه أم لا. وهلم جراً؟ يمكن للمرء أن يفكر بالدولة بوصفها السلطة المكلفة بالبت بالشكوك المتعلقة بالعدالة وقابلية التعويل. لكن بالطبع، ليس هناك ضمائر تكفل أنها ستبت بذلك (فرئيس شركة يال لا يعتقد أن «النمور السود» يمكن أن يحصلوا على محاكمة عادلة)، وليس هناك سبب للافتراض أنها ستتدبر أمرها، بحيث تقوم بذلك على نحو أكثر فعالية من جهة أخرى. إن التراث المتعلق بالحقوق الطبيعية يقدم القليل من الإرشاد حول ما هي بالضبط حقوق المرء الإجرائية في حالة الطبيعة، والكيفية التي تحدد بها المبادئ تصرف المرء وحصوله على المعرفة بالإجراءات القضائية، وما شابه. مع ذلك، لا يعتقد أشخاص يمتون لهذا التراث، بأنه لا يوجد هناك حقوق إجرائية، وأن المرء لا يمكن أن يدافع عن نفسه ضد أن يعامل بإجراءات غير عادلة أو لا يعوّل عليها.

كيف يمكن لهيئة الحماية أن تعمل؟

إذن ما يمكن لرابطة حماية مهيمنة أن تمنع الأفراد الآخرين من أن يعملوا؟ فرابطة الحماية يمكن أن تحتفظ لنفسها بحق الحكم على أي إجراء للعدالة ينبغي تطبيقه على زبائنها. إذ قد تعلن، وتعمل طبقاً لذلك الإعلان، بأنها ستعاقب كل من يستخدم بحق زبون من زبائنها إجراء ترى أنه غير عادل، أو لا يعوّل عليه. كما سيعاقب كل من يستخدم بحق زبون من زبائنها إجراء تعلم مسبقاً أنه غير عادل أو لا يعوّل عليه، وأنها ستدافع عن زبائنها ضد تطبيق إجراء كهذا. فهل يمكن أن تعلن أنها ستعاقب كل من يستخدم بحق زبون من زبائنها إجراء لم

تتأكد، وقت العقوبة، من أنه عادل ويعوّل عليه؟ ترى هل يمكن أن تنصّب نفسها حكماً يحكم، مسبقاً، بتمرير الإجراء الذي ينبغي أن يستخدم بحق أحد زبائنها، بحيث أن أية جهة تستخدم بحق أحد زبائنها أي إجراء، لم يكن عليه مسبقاً خاتم موافقة الرابطة الحمائية، ستتعرض للعقاب؟ من الواضح أن الأفراد أنفسهم ليس لهم هذا الحق. وأن نقول إن بإمكان الفرد أن يعاقب كل من يطبق عليه إجراء عدالة لم يحظ بموافقته المسبقة، مثل أن نقول إن المجرم الذي يرفض الموافقة على إجراء عدالة يمكن بشكل مشروع أن يعاقب كل من يحاول أن يعاقبه. وقد يُعتَقَد أن رابطة الحماية يمكنها أن تفعل ذلك بشكل مشروع، إذ أن ذلك لن يكون تحيزاً لزبائنها أن تسلك هذا السلوك. لكن ليس هناك ضمانة لعدم التحيز هذا. كما أننا لا نرى أيَّ طريقة، يمكن بها أن ينشأ حق جديد كهذا من تجميع حقوق أفراد موجودين من قبل. كذلك علينا أن نستنتج أن روابط الحماية ليس لها هذا الحق، بما في ذلك الرابطة الوحيدة المهيمنة.

لكل فرد الحق في أن تكون لديه معلومات كافية تبين أن إجراء عدالة، على وشك أن يطبق عليه، عادل ويعوَّل عليه (أو ليس أقل عدلاً من إجراءات أخرى قيد الاستعمال) سيكون متاحاً للعموم أو متاحاً له هو نفسه. كما أن له الحق في أن يُبيَّن له أنه سيعامَل من قبل جهاز عادل ويعول عليه. وفي غياب تبيان كهذا، يمكن أن يدافع عن نفسه ويقاوم أن يُفرَض عليه جهاز غير معروف نسبياً. لكن حين تكون المعلومات متاحة للعموم أو متاحة له هو نفسه، يكون في وضع يستطيع فيه أن يعرف عدالة الإجراء وإمكانية التعويل عليه[8] إنه يتفحص هذه المعلومات، وإذا وجد الجهاز ضمن الحدود المقبولة للعدالة والمصداقية، يتوجب عليه أن يخضع له، لكن حين يجده غير عادل ولا يعول عليه، يمكنه أن يقاوم. خضوعه يعني أنه يمتنع عن معاقبة آخر للجوئه إلى هذا الجهاز. لكن يمكنه مقاومة فرض قراره الخاص، على أساس أنه بريء. فإذا اختار ألا يفعل، لن يكون بحاجة للمشاركة في العملية التي يبت الجهاز، من خلالها، بذنبه أو براءته. وبما أنه لم يثبت بعد، أنه مذنب، يمكن ألا يعتدي عليه أو يجبر على المشاركة. مع ذلك، يمكن أن توحي له الحكمة بأن حظه في التأكد من أنه بريء، يزداد إذا ما تعاون في تقديم شيء من الدفاع.

هذا المبدأ لا يقول إن بإمكان الفرد أن يقاوم دفاعاً عن النفس، إذا حاول الآخرون أن يطبقوا عليه إجراء من إجراءات العدالة غير عادل أو لا يعوَّل عليه. ولدى تطبيق هذا المبدأ، يقاوم الفرد تلك الأجهزة التي يجدها بعد النظر فيها بكل وجدان، والتأكد من أنها غير عادلة أو لا يعوّل عليها. كما أن من الممكن للفرد أن يدعم هيئته الحمائية لكي تمارس من أجله، حقوقه في مقاومة فرض أي إجراء لم تثبت عدالته ومصداقيته، كذلك أن يقاوم أي إجراء غير عادل أو يعوَّل عليه. في الفصل 2، وصفنا بإيجاز العملية التي تؤدي إلى هيمنة رابطة حماية في منطقة معينة، أو إلى اتحاد روابط حماية يهيمن باستخدامه قواعد لفض النزاعات القائمة بينها سلمياً. هذه الرابطة الحمائية ستمنع أي إنسان من أن يطبق على أعضائها أي إجراء لا تتوفر لديها معلومات عنه كافية تتعلق بمصادقيته وعدالته. كما أنها ستمنع أي جهة من أن تطبق على أعضائها إجراء لا يتصف بالمصداقية أو العدالة، مما يعني أنها تطبق المبدأ، ولديها القدرة على فعل ذلك، بحيث يمنَع الآخرون من أن يطبقوا على أعضاء رابطة الحماية أي إجراء، تحكم رابطة الحماية بأنه غير عادل أو لا يعوَّل عليه. وإذا تركنا جانباً فرص الروغان من عملية الجهاز، فإن كل من ينتهك هذا المنع سيعاقب. ولسوف تنشر رابطة الحماية لائحة بتلك الإجراءات التي تحكم بأنها عادلة ويعوَّل عليها (وربما لائحة بالإجراءات التي تحكم بأنها العكس). وتكون من الجرأة والشجاعة فعلاً بحيث تمضي قدماً لتطبيق إجراء معروف، لكن لم يدرج بعد على لائحة موافقتها. وبما أن زبائن الرابطة يتوقعون منها أن تفعل كل ما بوسعها لتثبيط الإجراءات التي لا يعوّل عليها، فإن رابطة الحماية ستحتفظ بلائحة تغطي، حتى حينه، كل الإجراءات المعروفة بشكل عام.

قد يزعم أحدهم قائلاً: افتراضنا بأن الحقوق الإجرائية الموجودة تجعل ترتيبنا غاية في السهولة. فهل الشخص الذي لم ينتهك حقوق آخر، له هو نفسه الحق في أن يبت بهذه الحقوق على أنها إجراء عادل ويعوّل عليه؟ صحيح أن الإجراء الذي لا يعول عليه غالباً ما يجد الشخص البريء مذنباً، لكن هل هو صحيح أيضاً أن تطبيق إجراء لا يعوّل عليه كهذا، على شخص مذنب، ينتهك أي حق من حقوقه؟

هل يمكنه، كدفاع عن النفس، أن يقاوم فرض إجراء كهذا عليه؟ لكن ضد ماذا يدافع عن نفسه؟ وهل يكون الاحتمال عالياً جداً في أن يستحق العقاب؟ هذه الأسئلة مهمة بالنسبة لنقاشنا. فإذا لم يكن بإمكان الشخص المذنب أن يدافع عن نفسه ضد إجراءات كهذه، ولا يمكنه أن يعاقب شخصاً آخر على تطبيقها عليه، إذن هل يمكن لرابطته الحمائية أن تدافع عنه ضد تلك الإجراءات، أو تعاقب من استخدمها ضده وطبقها عليه، بغض النظر عما إذا تبين فيما بعد أنه مذنب أو غير مذنب؟ قد يفكر المرء بأن حقوق العمل الوحيدة للهيئة هي تلك التي يحوّلها زبائنها إليها. لكن إذا كان الزبون المذنب ليس له حق كهذا، لا يكون باستطاعته أن يحوله إلى الهيئة.

بالطبع، قد لا تكون الهيئة على دراية بأن زبونها مذنب، في حين أنه هو نفسه يدري بما ارتكب من ذنب (أو لنفترض ذلك.) لكن هل هذا الفرص في الدراية يصنع الفرق المطلوب؟ أليس مطلوباً من الوكالة الجاهلة أن تحقق بالمسألة، إن كان زبونها مذنباً أم لا، بدلاً من الاستمرار في افتراض أنه بريء؟ الفرق في الموقف المعرفي بين الوكالة والزبون. يمكن أن يصنع الفرق التالي، يمكن للوكالة طبقاً لبعض الظروف أن تدافع عن زبونها ضد فرض عقوبة، وفي الوقت نفسه تمضي بسرعة للتحقيق في مسألة ذنبه. وإذا علمت الوكالة بأن الجهة المعاقبة استخدمت إجراء يعوَّل عليه. تقبل بالحكم الذي أصدرته بأنه مذنب، كما لا يمكن أن تتدخل مفترضة أن زبونها بريء أو يمكن فقط أن يكون كذلك. لكن إذا ما حكمت الوكالة بأن الإجراء لا يعوَّل عليه، أو لا تعلم إلى أي مدى يمكن التعويل عليه، لا تحتاج لأن تفترض أن زبونها مذنب، ومن ثم تحقق في المسألة بنفسها. وإذا ما بتّت، نتيجة التحقيق، بأن زبونها مذنب، تسمح بمعاقبته. هذه الحماية لزبونها ضد الفرض الفعلي للعقوبة، هي صريحة نسبياً، باستثناء مسألة ما إذا كان على الوكالة أن تعوض المعاقبين المتوقعين، عن أية خسائر وقعت عليهم بسبب التأخير الذي أصابهم، ريثما تبت الوكالة عن قناعة بأن زبونها مذنب. كما سيبدو أن وكالة الحماية ستضطر أن تدفع تعويضاً لمستخدمي الإجراءات التي لا يعوَّل عليها نسبياً، مقابل أي أضرار ناجمة عن

تأخير التنفيذ، وأن تدفع لذلك إلى مستخدمي إجراءات مجهولة يثبت أنه يعوّل عليها، تعويضاً كاملاً عن الأضرار. (ترى من يتحمل عبء الإثبات في مسألة إمكانية التعويل على الإجراءات؟) لكن بما أن الوكالة أو الهيئة يمكن أن تعيد تغطية هذا المبلغ (بالقوة) من زبونها الذي تأكدت براءته، فإن هذا سيكون نوعاً من الإعاقة في وجه الذرائع الزائفة للبراءة(*).

إن الحماية المؤقتة للهيئة، ودفاعها ضد إنزال العقوبة، أمر مباشر وصريح نسبياً. لكن الأقل مباشرة وصراحة عمل الوكالة الحمائية المناسب بعد أن تكون العقوبة قد نزلت. فإذا كان إجراء المعاقب يعوَّل عليه، لا تقوم الوكالة بأي عمل ضده، لكن هل يمكن للوكالة أن تعاقب شخصاً يعاقب زبونها، منطلقة من أن الإجراء لا يعوَّل عليه؟ هل يمكنها أن تعاقب ذلك الشخص بغض النظر عما إذا كان زبونها مذنباً أم لا؟ أم عليها أن تحقق، مستخدمة إجراءها الخاص الذي يعوَّل عليه، للبت فيما إذا كان مذنباً أو بريئاً، وتعاقب معاقبيه فقط إن بتت بأنه بريء؟ (أم هل تفعل: إن فشلت في أن تجد أنه مذنب؟) ثم بأي حق يمكن لهيئة الحماية أن تعلن أنها ستعاقب كل من يستخدم إجراء لا يعوَّل عليه ويعاقب زبائنها، بغض النظر عن براءة زبائنها أو عدم براءتهم؟

إن الشخص الذي يلجأ إلى إجراء لا يعوّل عليه، ثم يتصرف بناء على نتيجته، يفرض مخاطر على الآخرين، سواء أخفق إجراؤه في حالة بعينها أم لم يخفق. فشخص يلعب «الروليت» الروسية على آخر، يفعل الشيء ذاته إن لم تطلق البارودة

(*) لا شك أن الزبائن سيدعمون وكالتهم للمضي قدماً كما ذكرنا في النص، إذا كان الزبون نفسه غير قادر على القول ما إذا كان مذنباً أو بريئاً، ربما لأنه غير واعٍ، ويوافق على إحلال أي مبلغ تعويضي يتوجب على الوكالة أن تدفعه للمعاقب المنظور.
هذا العائق في وجه ذرائع البراءة الزائفة يمكن أيضاً أن ينفع في إعاقة بعض الناس الأبرياء الذين تكون الأدلة ضدهم دامغة، بحيث تمنعهم من الاحتجاج ببراءتهم. هناك، قد تكون حالات قليلة من هذا النوع، لكن يجب تفادي هذا العائق غير المرغوب به، بحيث أن الشخص الذي يتبين أنه مذنب، بعد حالة شك معقول تذرع فيها بأنه بريء، لا يعاقب أيضاً على حلفانه يميناً كاذباً.

النار حين يضغط على الزناد. يمكن لوكالة الحماية أن تعالج منفّذ العدالة الذي لا يعوَّل عليه، كما تعامل أي شخص يقوم بعمل خطر. لقد ميزنا في الفصل 4 نطاقاً واسعاً من الردود المحتملة على عمل خطر، تكون مناسبة في مختلف أنواع الظروف: حظر، تعويض أولئك الذين تم التعدي على حدودهم، تعويض كل من عانى من خطر التعدي على الحدود. أما منفّذ إجراء العدالة الذي لا يعوَّل عليه، فيمكنه إما أن يقوم بأعمال يخاف الآخرون منها، أو لا يخافون، بالتالي يكون بالإمكان العمل للحصول على تعويض عن الخطأ السابق، أو لفرض رد عقابي[9]. بينما الشخص الذي يستخدم إجراء لا يعوَّل عليه لتنفيذ العدالة، ويؤدي به ذلك لأن يقوم بعمل لا يخشى منه الآخرون. ينبغي ألا يعاقب بعد ذلك. لكن إذا تبين أن الشخص الذي وقع العمل عليه كان مذنباً، وأن التعويض المأخوذ كان مناسباً، ينبغي أن يُترَك الموقف كما هو. أما إذا تبين أن الشخص الذي وقع عليه العمل كان بريئاً، فإن المنفّذ غير المعوَّل عليه للعدالة يمكن أن يجبر على دفع تعويض كامل له لقاء عمله.

من جهة أخرى، يمكن أن يُمنع منفّذ العدالة غير المعوَّل عليه، من فرض تلك العواقب التي يخشى منها، إن كانت متوقعة. لماذا؟ إن تم القيام بها بصورة متكررة إلى حد يكفي لبث ذعر عام، فإن تنفيذاً كهذا لا يعول عليه، يمكن منعه بغية تفادي ذعر عام لا يعوَّض أحد عليه. بل حتى إن كان حدوث ذلك نادراً، يمكن أن يعاقب المنفّذ للإجراء غير المعوَّل عليه، على فرض هذه العاقبة التي يخشى منها على شخص بريء. لكن إن كان تصرف المنفّذ هذا نادراً، ولم يؤدِّ إلى ذعر عام، لماذا يمكن أن يعاقب لفرضه عاقبة يخشى منها على شخص مذنب؟ إن النظام الذي يعاقب المعاقبين غير المعوَّل عليهم لمعاقبتهم أشخاصاً مذنبين، يساعد في إعاقتهم عن استخدام نظامهم غير المعوَّل عليه ضد أي شخص، وبالتالي يعيقهم عن استخدامه ضد أشخاص أبرياء. لكن ليس كل شيء يساعد في إعاقة كهذه يمكن القيام به. المسألة هي ما إذا كان مشروعاً في هذه الحالة إنزال العقوبة أو غير مشروع، بعد معرفة الحقيقة، وهي أن المعاقِب بإجراء غير معوّل عليه عاقب شخصاً تبين أنه مذنب.

ليس لأحد الحق في أن يستخدم إجراء لا يعوَّل عليه نسبياً، لكي يقرر ما إذا كان ينبغي أن يعاقب شخصاً آخر أم لا. إنه، باستعماله إجراء كهذا، لا يكون في وضع يمكنه أن يعرف فيه أن الآخر يستحق العقاب، من هنا لا يكون له حق في أن يعاقبه. لكن كيف ترانا نقول هذا؟ إذا كان الآخر قد ارتكب جرماً، ألا يكون لكل إنسان في حالة الطبيعة الحق في أن يعاقبه؟ بالتالي، ألا يمكن أن يكون هناك شخص لا يعلم أن هذا الشخص الآخر ارتكب جرماً؟ هنا، يبدو لي أننا نواجه قضية مصطلحات تتعلق بالكيفية التي تندمج فيها الاعتبارات المعرفية بالحقوق، فهل نقول ليس لأي شخص الحق في أن يقوم بأشياء معينة، ما لم يعرف حقائق معينة، أم نقول إن له الحق، لكنه يرتكب خطأ حين يمارس ذلك الحق ما لم يعرف حقائق معينة؟ قد يكون من الأحسن أن نبت بالأمر بطريقة من الطرق، لكن يظل بإمكاننا القول إننا كلنا نرغب في الصيغة الأخرى، وإن هناك نقلة بسيطة بين صيغتي الخطاب[10]. نحن سنختار الصيغة الأخيرة للحديث. وإذا كان هناك أي شيء، فإن هذه الصيغة ستجعل حجتنا تبدو أقل إلزاماً. وإذا ما افترضنا أن لأحد الحق في أن يأخذ شيئاً ما، كان لص ما قد سرقه، إذن وفق هذا المصطلح الأخير، فإن الشخص الذي يأخذ شيئاً مسروقاً من لص، دون أن يعلم أنه مسروق، له الحق في أن يأخذ ذلك الشيء، لكن بما أنه يعلم أن له هذا الحق، فإن أخذه لذلك الشيء كان خطأ وغير مسموح به. لكن رغم أنه يتم انتهاك أي حق للص الأول، إلا أن الثاني لا يعرف أن له هذا الحق، لذلك كان تصرفه خطأ وغير مسموح به.

لكن نظراً لوجود هذا التشعب في المصطلحات، يمكننا أن نقترح مبدأ معرفياً يتعلق بالتعدي على الحدود فحواه: إذا كان القيام بالعمل أ ينتهك حقوق ك في حال توفر الشرط ج، حينذاك، الشخص الذي لا يعرف بتوفر الشرط ج، لا يمكنه أن يفعل أ. وبما أننا يمكن أن نفترض أن الكل يعلمون أن إنزال عقوبة بشخص ما هي انتهاك لحقوقه، ما لم يكن قد ارتكب الذنب فعلاً، يمكننا أن نعمل بالمبدأ الأضعف: إذا كان شخص ما يعلم أن القيام بالعمل أ ينتهك حقوق ك، في حال توفر الشرط ج، لا يمكنه أن يقوم بالعمل أ، إن لم يتأكد أن ج

متوفر من خلال كونه في الوضع المناسب أكثر للتأكد من هذا. (هذا الإضعاف للعاقبة يتفادى أيضاً مشاكل خطيرة مرتبطة بالريبية المعرفية.) وأي شخص يمكن أن يعاقب منتهك هذا الحظر، أو بصورة أدق، أي شخص له الحق في أن يعاقب المنتهك، لكن يمكن للناس أن يفعلوا ذلك، إن كانوا هم لم يقوموا بأية إساءة لذلك الحظر، أي فقط إن كانوا هم أنفسهم تأكدوا من أن الآخر انتهك الحظر، لكونهم في وضع أفضل للتأكد من هذا.

انطلاقاً من هذه النظرة، ما يمكن للشخص أن يفعله لا تحدده فقط حقوق الآخرين. فالمعاقب بإجراء لا يُعول عليه، قد لا ينتهك حق شخص مذنب، لكن يظل من الممكن ألا يعاقبه. هذه الفسحة الإضافية ناجمة عن اعتبارات معرفية (ولسوف تكون منطقة خصبة للتفتيش والتحقيق، إذا ما استطاع المرء تجنب الغرق في مستنقع الاعتبارات المتعلقة بما يجب على الذات «و» ما يجب على الموضوع.) لاحظ أنه بناء على هذا التفسير، لا يكون هناك حق في أن يعاقَب شخص، فقط باللجوء إلى إجراء يعوَّل عليه نسبياً. (حتى ولو كان بالإمكان، إن اختار ذلك، أن يعطي الآخر إذناً للجوء لإجراء يعوّل عليه على نحو أقل.) بناء على هذه النظرة، نجد أن كثيراً من الحقوق الإجرائية لا تنبثق من حقوق الشخص الذي يجري العمل عليه، بل بالأحرى من اعتبارات أخلاقية تتعلق بالشخص أو الأشخاص الذين يقومون بالعمل.

لكن من غير الواضح بالنسبة إلي، أن هذه هي البؤرة الصحيحة أم لا. فلعل الشخص الذي وقع العمل عليه، لديه حقوق إجرائية كهذه ضد مستخدم الإجراء الذي لا يعول عليه. (وهل شكوى الشخص المذنب ضد إجراء لا يعول عليه أن من المحتمل كثيراً أن يسيء معاقبته؟ أم سيكون لدينا مستخدم لإجراء لا يعول عليه، يعوض الشخص المذنب الذي عاقبه، لانتهاكه حقه؟) إننا نرى أن حجتنا المتعلقة بمعاقبة هيئة الحماية لمستخدم الإجراء الذي لا يعوَّل عليه، مقابل إنزال عقوبة بزبونها، ستمضي بسلاسة أكثر بكثير، لو كان الأمر هكذا. فالزبون يفوض وكالته فقط بأن تعمل لتنفيذ حقه الإجرائي. ولأغراض حجتنا الفرعية هنا، أوضحنا أن استنتاجنا يصمد، حتى من دون الافتراض التسهيلي للحقوق

الإجرائية. (هذا لا يعني القول: ليس هناك حقوق كهذه.) ففي أيٍّ حالة من الحالتين، يمكن لهيئة الحماية أن تعاقب مستخدم الإجراء غير العادل وغير المعوَّل عليه الذي عاقب (خلافاً لإرادة الزبون) أحد زبائنها، بغض النظر عما إذا كان زبونها مذنباً فعلاً أم لم يكن، أو بالتالي حتى لو كان زبونها مذنباً.

إن التراث الخاص بالتنظير حول الدولة الذي ناقشناه باختصار في الفصل 2 يتضمن ادعاء الدولة احتكارها لاستخدام القوة. فهل دخل أي عنصر للاحتكار في اعتبارنا لهيئة الحماية المهيمنة؟ كل إنسان يمكن أن يدافع عن نفسه ضد إجراءات غير معروفة أو لا يعوَّل عليها، كما يمكن أن يعاقب أولئك الذين يلجؤون أو يحاولون أن يلجؤوا لإجراءات كهذه ضده. وبوصفها وكيل الزبون، فإن لرابطة الحماية الحق في أن تفعل هذا من أجل زبائنها. إذ من المسلم به أن كل فرد، بما في ذلك أولئك الذين لا ارتباط لهم بالرابطة، له هذا الحق. وحتى الآن ما من رابطة ادعت الاحتكار. لكن للتأكد، ثمة عنصر شامل في مضمون الادعاء: الحق في قبول إجراء يتخذه أي إنسان، لكنها لا تدعي أنها صاحبة هذا الحق الوحيدة، فللكل هذا الحق. وبما أنه لم يحدث ادعاء بأن هناك حقاً ما هي وحدها صاحبته، إذن ليس هناك ادعاء احتكار. لكن بما يخص زبائنها، فإنها تطبق وتنفذ هذه الحقوق التي تسلم بأنها من حق الجميع. إنها تحكم على إجراءاتها الخاصة بأنها عادلة ويعول عليها. كما سيكون هناك ميل شديد لديها لأن تحكم على الإجراءات الأخرى كلها، أو حتى على الإجراءات «ذاتها» التي يطبقها الآخرون، بأنها إما غير عادلة أو لا يعوَّل عليها. لكن لسنا بحاجة لأن نفترض بأنها تلغي كل إجراء آخر. للجميع الحق في أن يدافعوا ضد إجراءات ليست، بالحقيقة، أو غير معروف بأنها عادلة ويعول عليها على حد سواء. وبما أن رابطة الحماية المهيمنة تحكم على إجراءاتها الخاصة بأنها عادلة ويعول عليها معاً، كما تعتقد أن هذا معروف عموماً، فإنها لن تسمح لأحد بأن يدافع ضدها، أي أنها ستعاقب كل من يفعل ذلك. ولسوف تتصرف رابطة الحماية المهيمنة بكل حرية في ما يخص فهمها للوضع، في حين أنه ما من أحد آخر سيكون قادراً على فعل ذلك، وهو يتمتع بالحصانة. وعلى الرغم من أنه لا يوجد ادعاء بالاحتكار،

إلا أن هيئة الهيمنة تحتل موقعاً فريداً، وذلك بفضل قوتها. فهي، وحدها تنفذ أعمال الحظر بالنسبة لإجراءات عدالة الآخرين، وفق ما ترى ذلك مناسباً. وهي لا تدعي الحق في إجراء أعمال الحظر بشكل تعسفي، بل تدعي فقط الحق في أن تمنع أي شخص من أن يستخدم فعلاً إجراءات ناقصة على زبائنها. لكن حين ترى نفسها تعمل ضد إجراءات ناقصة فعلياً، يمكن للآخرين أن يروها تعمل ضد ما تعتقد أنها إجراءات ناقصة. وهي وحدها ستتصرف بحرية ضد ما تعتقد أنها إجراءات ناقصة، مهما يكن اعتقاد أي شخص آخر. وبما أنها المطبِّق الأقوى للمبادئ التي تسلم هي بأن للجميع الحق في تطبيقها بشكل صحيح، فإنها تنفذ مشيئتها التي تعتقد، في داخلها، بأنها صحيحة. من قوتها هذه، ينبثق موقفها الفعلي بوصفها المنفِّذ النهائي والحَكَم النهائي في كل ما يتعلق بزبائنها. وهي، بادعائها الحق الشامل فقط في التصرف بشكل صحيح، تتصرف بصورة صحيحة حسب رؤيتها الخاصة، كما أنها وحدها تكون في وضع العمل، بحسب رؤيتها الخاصة.

ترى هل يشكل هذا الوضع الغريب احتكاراً؟ إذ ليس هناك حق لا تدعي رابطة الحماية المهيمنة بأنها تمتلكه وحدها. وقوتها تقودها لأن تكون العنصر الوحيد العامل من خلال الهيئة، لتحصيل حق خاص. هنا لا يحدث فقط أن تكون الممارس الوحيد للحق الذي تسلم هي نفسها بأن الكل يمتلكه، فطبيعة الحق من النوع الذي ما إن تظهر قوة مهيمنة ذات مرة، حتى تصبح وحدها من يمارس فعلياً ذلك الحق. ذلك لأن هذا الحق يتضمن حقاً آخر هو منع الآخرين من ممارسة ذلك الحق خطأ، وكونها وحدها القوة المهيمنة القادرة على ممارسة هذا الحق ضد الآخرين كافة. هنا، إن كان هناك أي مكان آخر، المكان الخاص بتطبيق فكرة احتكار ما على أرض الواقع: احتكار ليس بالشرعي، لأنه ليس نتيجة تسليم فريد ما بحق حصري، في حين يكون الآخرون مستثنين من ممارسة امتياز مماثل. كذلك من المؤكد هنا أن هيئات الحماية الأخرى تستطيع دخول السوق وأن تحاول سحب الزبائن من هيئة الحماية المهيمنة، بل باستطاعتها أن تحاول الحلول محلها بوصفها الهيئة المهيمنة. لكن لكون هيئة الحماية مهيمنة

من قبل، فإن ذلك يعطي الهيئة أفضلية هامة في السوق على صعيد التنافس على الزبائن. إذ يمكن للهيئة المهيمنة أن تقدم لزبائنها ضمانة، بأن لا تستطيع أية هيئة أخرى أن تضاهيها: إنها تلك الإجراءات التي يحكم عليها بأنها ملائمة فقط، ستستخدم بالنسبة للزبائن.

لا يمتد نطاق هيئة الحماية ذات الهيمنة إلى شجارات غير الزبائن فيما بينهم، فإذا كان أحد المستقلين على وشك أن يستخدم إجراءه الخاص بالعدالة حيال أي مستقل آخر، حينذاك يفترض أن رابطة الحماية ليس لها حق بالتدخل. بل سيكون من حقنا كلنا أن نتدخل لمساعدة ضحية، لا يرغب في أن تكون حقوقه مهددة. لكن بما أنه لا يمكن التدخل من منطلقات وأسس أبوية، فإن رابطة الحماية لا يكون من شأنها أن تتدخل، إن كان المستقلان كلاهما راضيين بإجراءات العدالة الخاصة بهما. لكن هذا لا يبين أن رابطة الحماية المهيمنة ليست دولة. فالدولة يمكنها أيضاً أن تمتنع عن التدخل في نزاعات، كل الأطراف المعنيين اختاروا أن لا يلجؤوا لجهاز الدولة، (على الرغم من أنه يصعب أكثر على الناس أن لا يختاروا الدولة بطريقة محددة، من خلال اختيار إجراء آخر لفض نزاعهم الخاص. ذلك أن القرار الناتج عن الإجراء، وردود الفعل عليه، يمكن أن تشمل مساحات لا يكون الأطراف المعنيّون فيها بعيدين عن نطاق الدولة) لكن هل على كل دولة أن تسمح بذلك الخيار لمواطنيها؟

حماية الآخرين

إذا حكمت هيئة الحماية بأن إجراءات المستقلين المتعلقة بتحصيل حقوقهم ليست عادلة أو يعول عليها على نحو كافٍ حين تطبَّق على زبائنها، ستمنع المستقلين من تحصيل كهذا يقومون به بأنفسهم. أسس هذا المنع هي أن التحصيل باليد للحقوق يهدد زبائنها بالمخاطر. وبما أن المنع يجعل من المستحيل على المستقلين أن يهددوا بمعاقبة الزبائن الذين ينتهكون حقوقهم، فإن ذلك يجعلهم

غير قادرين على حماية أنفسهم من الأضرار الخطيرة التي تهدد المستقلين في حياتهم وأنشطتهم اليومية. مع ذلك من الممكن تماماً أن تتضمن أنشطة المستقلين تنفيذاً - بصورة شخصية يمكنه أن يمضي دون أن يحدث انتهاك لحقوق أحد (إن نترك جانباً مسألة الحقوق الإجرائية). وبحسب مبدأ التعويض الذي تكلمنا عنه في الفصل 4، فإن أولئك الأشخاص الذين هم في ظروف كهذه، والذين يعلنون عن هذا المنع ويستفيدون منه، يجب أن يعوضوا أولئك الذين تضرَّروا منه. حينذاك، ينبغي على زبائن هيئة الحماية أن يعوضوا المستقلين عن الأضرار التي لحقت بهم، نتيجة تحصيل - باليد لحقوقهم ضد زبائن الهيئة، تحصيل هو بالأساس ممنوع. ولا شك أن الأسلوب الأقل تكلفة في التعويض الذي يقدم للمستقلين هو أن تقدم لهم خدمات حمائية تغطي مواقف النزاع تلك مع الدفع لزبائن هيئة الحماية. هذا سيكون أقل تكلفة من تركهم غير محميين من انتهاكات حقوقهم (وذلك بعدم معاقبة أي زبون يفعل ذلك) ومن ثم محاولة الدفع لهم بعدئذ لتغطية خسائرهم، من خلال استعادة حقوقهم المنتهكة (وكونهم في وضع، هم معرضون فيه لانتهاك حقوقهم.) وإذا لم يكن أقل تكلفة، إذن بدلاً من شراء خدمات حماية، يوفر الناس نقودهم ويستخدمونها لتغطية خسائرهم، ربما بتجميع أموالهم ووضعها معاً في برنامج تأمين.

ترى هل يتوجب على أعضاء هيئة الحماية أن يدفعوا لقاء خدمات الحماية المقدمة للمستقلين؟ هل باستطاعتهم أن يصروا على أن يشتري المستقلون تلك الخدمات بأنفسهم؟ ثم بعد كل شيء، لن يكون استخدام الإجراءات القائمة على المساعدة الذاتية من دون تكلفة بالنسبة للمستقل. فمبدأ التعويض من أولئك الذي يمنعون المصاب بالصرع من قيادة السيارة، لا يتطلب أن يدفعوا تعويضاً كاملاً عن استئجاره السيارات، السائقين وما شابه. وإذا سُمِح للمصاب بالصرع أن يقود سيارته، فسوف يكون لهذا تكلفته أيضاً: مال من أجل السيارة، تأمين، بنزين، نفقات إصلاح، وهلم جراً. ولدى التعويض عن الأضرار الناجمة عن المنع، يضطر المانعون لأن يدفعوا فقط مبلغاً كافياً للتعويض عن الأضرار الناتجة عن المنع ناقص مبلغ يمثل التكاليف التي كان طرف المنع سيتحملها، لو

لم يحدث المنع. لا ضرورة لأن يدفع المانعون التكاليف الكاملة لاستئجار سيارة، بل عليهم أن يدفعوا فقط المبلغ الذي يكون، إذا ما جمع مع التكاليف التي يتحملها الطرف الممنوع من قيادة سيارته، كافياً لاستئجار سيارات. وقد يجدونه أقل تكلفة أن يعوضوا نوعياً مقابل الأضرار التي يتسببون بها، بالمقارنة مع التعويض النقدي، إذ قد ينخرطون في فعالية ما قد تزيل أو تخفف جزئياً من الأضرار، كي يعوضوا نقداً الأضرار الخالصة المتبقية فقط.

وإذا ما دفع المانع للشخص الممنوع تعويضاً نقدياً مساوياً للمبلغ الذي يغطي الأضرار الناجمة ناقص تكاليف الفعالية التي سمح بها، فإن هذا المبلغ قد يكون غير كافٍ لأن يمكّن الطرف الممنوع من أن يغطي الأضرار. وإذا كانت تكاليف العمل الممنوع ستقدَّم له نقداً، يصبح بإمكانه أن يجمع دفعة التعويض مع هذا المال الذي لم ينفقه ويشتري الخدمة الموازية. لكن إذا كانت التكاليف لن تدفع مباشرة بشكل نقدي، بل تتعلق بالطاقة، الوقت وما شابه، كما في الحالة التي يحصّل فيها المستقلون حقوقهم بأنفسهم، حينذاك، هذه الدفعة النقدية عن الفارق لن تمكّن الطرف الممنوع من أن يغطي ما لحق به من ضرر نتيجة شرائه الخدمة المكافئة لما مُنع عنه. وإذا كان لدى المستقل موارد مالية أخرى يمكنه استخدامها دون أن يلحق به ضرر. حينذاك ستكفي هذه الدفعة عن الفارق لجعل الطرف الممنوع غير متضرر. لكن إن لم يكن لدى المستقل موارد مالية كهذه، لا يمكن لهيئة الحماية أن تدفع له مبلغاً أقل من تكلفة خطتها الحمائية الأقل كلفة، وبذلك تترك له فقط خيارات أن يكون بلا دفاع ضد أخطاء زبائنها، أو يضطر للعمل في سوق النقد لكي يكسب رصيداً كافياً لتمويل مجمل أقساط خطتها. ولأن هذا يضغط مالياً على الطرف الممنوع، فإن على الهيئة أن تعوض الفرق بين التكاليف النقدية المتعلقة بالنشاط غير الممنوع، والمبلغ الضروري لشراء ما يوازي أو يغطي الضرر الحادث. إذ على المانع أن يقدم تماماً ما يكفي، نقداً أو نوعاً، لتغطية الأضرار. ولا ضرورة لأن يُدفع تعويض لمن لم يتضرر، من خلال بيع حمايته الذاتية. أما بالنسبة لمن تكون مواردهم أقل، ومن لا يكون للنشاط غير الممنوع تكاليف نقدية، فإن على الهيئة أن تقدم الفرق

بين الموارد التي يمكنهم أن يوفروها من دون أن يلحق بهم ضرر، وبين تكلفة الحماية. لكن بالنسبة لمن تحمل بعض النفقات النقدية، على الهيئة أن تقدم الفرق بين الموارد التي كان من الممكن أن يوفرها بدون ضرر، وتكلفة الحماية. بينما من تحمل بعض النفقات النقدية، على المانع أن يقدم المبلغ النقدي الإضافي (الذي يفوق ما يمكن أن يوفره بدون تضرر) والضروري لتغطية الأضرار. وإذا ما قام المانعون بالتعويض نوعياً، يمكنهم أن يفرضوا على الطرف الممنوع المضغوط مالياً بسبب هذا، ما يصل إلى التكلفة النقدية التي تحملها نتيجة نشاطه الممنوع، شريطة ألا يكون هذا المبلغ أكبر من ثمن السلعة[11]. لكن بوصفها الممول الفعال الوحيد، على هيئة الحماية المهيمنة أن تعرض كتعويض، الفرق بين أجرته الخاصة والتكاليف المالية الواقعة على هذا الطرف الممنوع الذي قام بتحصيل حقه بنفسه. فهي ستسترد دائماً تقريباً هذا المبلغ، على شكل دفعات تقسيطية لشراء خطة الحماية. كما أن الأمور ستسير دون أن تقول الهيئة إن هذه التعاملات وحالات المنع، تنطبق فقط على أولئك الذين يستخدمون إجراءات تنفيذية غير عادلة أو لا يعوّل عليها.

وهكذا، يتوجب على هيئة الحماية المهيمنة أن تقدم تعويضاً للمستقلين ـ أي كل من تمنعه من تحصيل حقه بنفسه ضد زبائنها، على أساس أن إجراءاته التنفيذية غير عادلة أو لا يعوَّل عليها ـ مع خدمات حماية ضد زبائنها، كما يمكن أن تقدم لبعض الأشخاص خدمات مقابل أجر يكون اقل من قيمة تلك الخدمات. هؤلاء الأشخاص يمكنهم، بالطبع، أن يختاروا رفض دفع الأجرة، وبذلك يحصلون على أجرهم بدون هذه الخدمات التعويضية. وإذا ما قدمت هيئة الحماية المهيمنة خدمات بهذه الطريقة للمستقلين، ترى ألن يؤدي هذا بالناس إلى ترك الوكالة، من أجل تلقي خدماتها دون أن يدفعوا شيئاً؟ لا، ليس إلى حد كبير. نظراً لأن التعويض يُدفَع فقط لأولئك الذين يتضررون من خلال شراء الحماية لأنفسهم، والتعويض فقط بالمبلغ الذي يساوي تكلفة خطة الحماية العادية، عندما يضاف إلى مبلغ التكلفة النقدية للحماية الذاتية إضافة إلى أي مبلغ يمكن للشخص أن يدفعه مرتاحاً. الأكثر من ذلك، تقوم الهيئة بحماية

أولئك المستقلين الذين تعوضهم، فقط ضد زبائنها الدافعين الذين يُمنَع المستقلون من استخدام التنفيذ ـ باليد عليهم. وبقدر ما يكون هناك «ركاب أحرار»، بقدر ما يكون مرغوباً أكثر أن يكون الزبون محمياً دائماً من قبل الهيئة. هذا العامل، جنباً إلى جنب مع العوامل الأخرى، يسهم في تخفيض عدد الركاب الأحرار، دافعاً المعادلة باتجاه المشاركة الشاملة تقريباً.

الدولة

لقد كلفنا أنفسنا، في الفصل 3، بمهمة تبيان أن رابطة الحماية المهيمنة ضمن منطقة من المناطق، ينبغي أن تستوفي شرطين لازمين وحاسمين لكي تكون دولة: أن يكون لديها النوع المطلوب من الاحتكار لاستخدام القوة في المنطقة، وأن تحمي حقوق الجميع في المنطقة، حتى وإن كان بالإمكان تقديم هذه الحماية فقط وفق طراز «إعادة التوزيع». هذه الجوانب الحاسمة جداً بالنسبة للدولة تشكل موضوع إدانة الفوضوي الفرداني للدولة بوصفها لا أخلاقية. كذلك كلفنا أنفسنا بمهمة تبيان أن هذه العناصر الاحتكارية والتوزيعية هي ذاتها مشروعة أخلاقياً، وذلك بتبيان أن الانتقال من حالة الطبيعة إلى الدولة بالغة الصغر (عنصر الاحتكار) كان مشروعاً أخلاقياً ولا ينتهك حقوق أحد، كما أن الانتقال من الدولة بالغة الصِغَر إلى الدولة الصغرى (عنصر «إعادة التوزيع») كان أيضاً مشروعاً أخلاقياً ولم ينتهك حقوق أحد.

تستوفي وكالة الحماية المهيمنة في إقليم من الأقاليم الشرطين اللازمين والحاسمين لكينونة الدولة. فهي وحدها المنفّذ الفعال عموماً للحظر الذي تفرضه على استخدام الآخرين لإجراءات تنفيذية لا يعوَّل عليها (أو تدعوها هكذا، كما تراها)، وتشرف على تلك الإجراءات. كما تحمي الوكالة غير الزبائن الموجودين في الإقليم الذين تمنعهم من اللجوء إلى إجراءات تنفيذية يقومون بها بأنفسهم ضد زبائنها، وفي تعاملاتهم مع زبائنها، حتى وإن كان يتعين تمويل حماية كهذه

(وفق طراز إعادة التوزيع الظاهري) من قبل زبائنها. إذ أن المطلوب أخلاقياً أن تفعل هذا بسبب مبدأ التعويض، الذي يطبق على أولئك الذين يعملون وفق مبدأ الحماية ـ الذاتية، لكي يزيدوا من أمانهم الخاص، بأن يعوضوا أولئك الذين يمنعونهم من القيام بأعمال خطرة، يمكن أن يتبين فعلياً أنها غير مؤذية، لقاء الأضرار التي لحقت بهم.

لقد لاحظنا في بداية الفصل 3 ما إذا كان تقديم الخدمات الحمائية للبعض من قبل آخرين، هو نوع من أنواع «إعادة التوزيع»، يتوقف على الأسباب الداعية له أم لا. الآن نرى أن تقديماً كهذا، ليس هو بالضرورة إعادة توزيع، لأن من الممكن تبريره انطلاقاً من أسس أخرى غير توزيعية، هي بالتحديد تلك التي تدخل مبدأ التعويض. (ولنتذكر هنا أن «إعادة التوزيع» تنطبق على أسباب تتعلق بالممارسة أو المؤسسة، وتنطبق بشكل إيجازي واشتقاقي فقط على المؤسسة ذاتها.) ولكي نوضح هذه النقطة أكثر، يمكننا أن نتصور أن هيئات الحماية تقدم نمطين من سياسات الحماية: تلك التي تحمي الزبائن من التنفيذ الخاص والخطر للعدالة، وتلك التي لا تفعل ذلك، بل تحمي فقط من السرقة، التهجم وما شابه (شريطة أن لا تجري هذه في سياق التنفيذ الخاص للعدالة.) ونظراً لأن ذلك يتم فقط فيما يتعلق بأولئك الذين يمتُّون للنمط الأول من السياسة التي تقضي بمنع الآخرين من تنفيذ العدالة بشكل شخصي، فسوف يكون مطلوباً فقط التعويض على الأشخاص المنوعين من تحصيل حقوقهم بشكل شخصي نتيجة الأضرار التي لحقت بهم. أما متعاقدو النمط الثاني من السياسة فهؤلاء وحدهم ليسوا مضطرين لأن يدفعوا لقاء حماية الآخرين، إذ لا يكون هناك شيء يضطرون لأن يعوضوا الآخرين عليه. وبما أن الأسباب الداعية لحاجتك أن تكون محمياً من تنفيذ العدالة، بشكل شخصي، هي أسباب ملزمة، فإن كل من يشترون الحماية تقريباً، يشترون هذا النمط من الحماية، رغم تكاليفها الباهظة، ولذلك سيكون لهم علاقة بتقديم الحماية للمستقلين.

لقد قمنا بمهمتنا في شرح كيفية نشوء الدولة من حالة الطبيعة دون أن تنتهك حقوق أحد. كما تم التغلب على الاعتراضات الأخلاقية للفوضوي الفرداني

على الدولة الصغرى. فليس هو بالأمر الظالم فرض الاحتكار: والاحتكار الفعلي يتنامى نتيجة عملية اليد ـ غير المرئية، ونتيجة الوسائط المسموح بها أخلاقياً دون أن تنتهك حقوق أحد، ودون أي ادعاءات تجري بشأن حق خاص لا يمتلكه الآخرون. كما أن مطالبة زبائن الاحتكار الفعلي بأن يدفعوا لقاء حماية أولئك الذين يمنعونهم من تحصيل حقوقهم بأنفسهم، مطلوبة أخلاقياً من قبل مبدأ التعويض الذي تحدثنا عنه في الفصل 4.

لقد ناقشنا، في الفصل 4، إمكانية منع الناس من القيام بأعمال، إن كانوا يفتقدون الوسائل اللازمة لتعويض الآخرين عن عواقب ضارة محتملة لتلك الأعمال، أو إن كانوا يفتقدون إمكانية التأمين الذي يغطي هذه العواقب. وإن كان منع كهذا مشروعاً، طبقاً لمبدأ التعويض الذي يقدم لأشخاص تحظر عليهم أعمال معينة، سيتعين تقديم تعويض لقاء الأضرار الواقعة عليهم، وبإمكانهم أن يستخدموا الدفعات التعويضية لشراء مسؤولية التأمين! وحدهم أولئك المتضررون من الحظر يتم تعويضهم: وبالتحديد أولئك الذين يفتقدون مصادر أخرى يمكنهم أن يحولوها (دون الإضرار بالضحية) لشراء مسؤولية التأمين. وعندما ينفق هؤلاء الناس دفعاتهم التعويضية لقاء المسؤولية القانونية عن التأمين، يكون لدينا ما يرقى إلى التوفير العام للمسؤولية القانونية عن التأمين الخاص. إنها تقدَّم لأولئك العاجزين عن التحمل، وتغطي فقط تلك الأعمال الخطرة التي يشملها مبدأ التعويض ـ تلك الأعمال التي تُحظَر شرعياً حين لا تكون مغطاة (شريطة أن يتم التعويض عن الأضرار)، أي الأعمال التي يلحق حظرها أضراراً جدية بالأشخاص. إذ أن تقديم تأمين كهذا هو بالتأكيد تقريباً، الطريقة الأقل تكلفة لتعويض الناس الذين يشكلون خطراً عادياً فقط بالنسبة للآخرين، لقاء أضرار الحظر. وبما أنهم حينذاك يكونون مؤمَّنين ضد قيامهم ببعض أعمالهم الخطرة على الآخرين، إذن لا تكون تلك الأعمال محظورة عليهم. من هنا نرى، إن كان أمراً مشروعاً أن نحظر بعض الأعمال على أولئك الذين لا تتوفر لهم تغطية تأمينية، وإن تم هذا، كيف سيدخل جانب آخر من جوانب دولة الرفاهية الظاهرة، من خلال مبدأ أخلاقي تحرري متشدد! (إشارة التعجب ترمز لمفاجأتي.)

ترى هل تشكل هيئة الحماية المهيمنة في إقليم جغرافي معين، دولة ذلك الإقليم؟ لقد رأينا في الفصل 2 كيف أن فكرة الاحتكار المتعلق باستخدام القوة صعبة بالنسبة للدولة تماماً، بحيث لا تدخل ضمن نماذج مضادة واضحة. هذه الفكرة، كما تُشرَح عادة، لا يمكن استخدامها بأيٍّ درجة من الثقة للإجابة على سؤالنا. إننا نقبل بقرار يتم التوصل إليه من خلال صياغة دقيقة لتعريف في نص ما، فقط إن كان ذلك التعريف قد وُضِع لتطبيقه على حالات معقدة كحالتنا، كما يصبح أمام اختبارات تتم على نطاق واسع من حالات كهذه. إذ ليس هناك من تصنيف يمكن بشكل عابر، وبالمصادفة، أن يجيب عن سؤالنا بأيّ طريقة مفيدة.

لنتأمل الوصف الاستطرادي التالي من قبل عالم إناسة:

إن تركيز القوة المادية كلها في يد السلطة المركزية، هو الوظيفة الأولية للدولة، وهو ميزتها الحاسمة. ولكي نجعل هذا واضحاً، لنتأمل ما الذي لا يمكن أن يتم في كنف الدولة وله شكل القاعدة: لا أحد في مجتمع تحكمه الدولة يمكن أن ينتزع حياة آخر، يسبب له أذى جسدياً، يمس ممتلكاته، أو يضر بسمعته إلا بإذن من الدولة. أما المسؤولون في الدولة فلهم السلطات التي تخولهم انتزاع الحياة، إيقاع العقاب الجسدي، مصادرة الممتلكات كغرامة، أو حتى التجريد من الملكية، والتأثير في موقف عضو من أعضاء المجتمع وسمعته.

هذا لا يعني القول إنه يمكن للمرء في المجتمعات التي لا يوجد فيها دولة، أن ينتزع حياة آخر وهو يتمتع بالحصانة. لكن في مجتمعات كهذه (مثلاً، بين قبائل البوشمان، الأسكيمو، وقبائل استراليا الوسطى) السلطة المركزية التي تحمي البيوت من مرتكبي الاعتداءات غير موجودة، أو ضعيفة أو متناثرة، إنا هي موجودة بين شعب «الكراد» والهنود الآخرين القاطنين في السهول الغربية فقط بحسب الأوضاع الناشئة. فالعائلة أو الفرد تتم حمايته في المجتمعات التي لا يوجد فيها دولة بوسائل غير صريحة، بالتشارك الجماعي الإجمالي في كبح فاعل الشر، وبالقوة التي تستخدم مؤقتاً أو بشكل متناثر وقت الضرورة فقط (ثم لا تستخدم أكثر) حين لا تعود هناك حاجة لاستخدامها. أما الدولة فلديها وسائل

لقمع ما يعتبره المجتمع خطيئة أو جريمة: أي لديها شرطة، محاكم قضاء، سجون، مؤسسات تعمل بشكل صريح ومحدد في نطاق الفعالية هذه. الأكثر من ذلك، هذه المؤسسات تكون مستقرة ضمن هيكل ذي مرجعية وديمومة في المجتمع.

عندما تشكلت الدولة في روسيا القديمة، كان الأمير الحاكم يؤكد على سلطته من خلال فرضه الغرامات وإيقاع الألم الجسدي، بل حتى الموت بفرد من أفراد رعيته، لكن دون أن يسمح لشخص آخر بأن يفعل ذلك، مؤكداً مرة ثانية الطبيعة الاحتكارية لسلطة الدولة من خلال حجب سلطتها عن أي شخص أو هيئة أخرى. وإذا ما وقع ضرر من شخص على آخر دون إذن الأمير الصريح، فإن هذا يعد خطأ، والمخطئ يعاقب. الأكثر من ذلك، أن سلطة الأمير كان من الممكن أن تفوَّض صراحة. على هذا النحو كانت طبقة الشخص تُحمى، وبالتالي يتم تحديدها بدقة، وبالطبع، لم يكن كل من هم في دولته محميين هكذا.

بيد أنه لا يمكن لشخص أو جماعة أن تحل محل الدولة، وأعمال الدولة يمكن القيام بها فقط بشكل مباشر، أو بالتفويض الصريح. والدولة حين تفوض أحداً بسلطتها تجعل مفوضها عنصراً (عضواً) في الدولة. أما الشرطة، القضاة، حراس السجون فيستمدون سلطتهم في قسر الآخرين، طبقاً لأحكام المجتمع، من السلطة المركزية مباشرة، كذلك الشأن بالنسبة لجباة الضرائب، العسكر، حرس الحدود وما شابه. والدور السلطوي للدولة إنما يكمن في قيادتها لهذه القوى، كعناصر منها[13].

هنا لا يدعي الكاتب أن السمات التي يدرجها، كلها سمات ضرورية للدولة، فالانحراف في سمة من السمات، لا يفيد في تبيان أن رابطة الحماية المهيمنة في إقليم من الأقاليم ليست دولة. إذ من الواضح أن الهيئة المهيمنة تتصف بكل تلك السمات المحددة تقريباً، كما أن بناها الإدارية المستمرة، مع وجود عناصر متخصصة بدوام كامل، يجعلها تنحرف انحرافاً كبيراً - في اتجاه الدولة - عما دعاه علماء الإناسة مجتمع اللا دولة. وبناء على ما كتب من كتابات كثيرة، كالتي اقتبسناها آنفاً، يدعوها المرء دولة.

فمن المقبول أن نستنتج أن رابطة الحماية المهيمنة في إقليم من الأقاليم، هي دولته، فقط بالنسبة لإقليم ذي حجم معين يضم أكثر من بضعة أشخاص. نحن لا ندعي هنا أن كل شخص، في حالة الفوضى له الحق في احتكار القوة واستخدامها في أرضه بمساحة دونم مثلاً، يشكل دولة، ولا ثلاثة أفراد يسكنون جزيرة لا يزيد حجمها عن كتلة بناء يشكلون دولة. ولسوف يكون بلا جدوى، ولا يخدم غرضاً مفيداً، أن نحاول تحديد الشروط المتعلقة بحجم السكان والأرض اللازمين لقيام الدولة. إننا نتكلم عن الحالات التي يكون فيها كل سكان المنطقة تقريباً زبائن للهيئة المهيمنة، والتي يكون فيها المستقلون في وضع ثانوي، فيما يتعلق بالقوة في أي نزاع يحدث مع الهيئة وزبائنها (ولقد قلنا إن هذا يحدث.) لكن ما هي النسبة المئوية بالضبط التي ينبغي أن يشكل زبائنها من السكان، وإلى أي حد يكون ثانوياً وضع القوة الذي يكون عليه المستقلون، كلها يجب أن تكون الأسئلة الأكثر أهمية، لكن ليس لدي في هذا المجال، ما هو مهم لأقوله.

ثمة شرط ضروري إضافي للدولة تم استنباطه من التراث «الفيبري»، من خلال مناقشتنا في الفصل 2: أي بالتحديد، ادعاء الدولة بأنها المخوَّل الوحيد بالعنف. فرابطة الحماية المهيمنة لا تدعي ادعاء كهذا. ونظراً لأننا وصفنا وضع رابطة الحماية المهيمنة، ورأينا كم تتلاءم إلى حد كبير مع أفكار علماء الإناسة، فإننا سنقلل من أهمية الشرط «الفيبري» اللازم هذا، بحيث تتضمن احتكاراً فعلياً يجعلها الحَكَم الفعال الوحيد في المنقطة، الذي يملك الحق في السماح بالعنف، ويملك الحق في أن يصدر أحكاماً في مسألة من المسائل، وينفذ الأحكام الصحيحة بها، حين تدفع الحالة كثيراً للقيام بذلك، ويكون من المرغوب بها كلياً، ومناسبة كلياً أيضاً.

لذلك، نستنتج أن رابطة الحماية المهيمنة في منقطة، كما سبق وذكرنا، هي دولة. لكن علينا أن نذكّر القارئ بتقليلنا إلى حد ما من الشرط «الفيبري»، والإشارة من حين إلى آخر إلى هيئة الحماية المهيمنة، بوصفها «كياناً شبيهاً بالدولة»، بدلاً من القول ببساطة إنها «دولة».

تفسير اليد غير- المرئية للدولة

لقد قدمنا تفسير اليد غير المرئية (انظر الفصل 2) للدولة التي تنشأ من حالة الطبيعة، لكن هل قدمنا تفسير اليد غير المرئية للدولة عموماً؟ إن الحقوق التي تمتلكها الدولة، يمتلكها كل فرد تقريباً في حالة الطبيعة. هذه الحقوق، نظراً لأنها متضمنة كلها تقريباً في الأقسام التفسيرية، لا تقدَّم كتفسير يد غير مرئية. كما أننا لم نقدم تفسير يد غير مرئية للكيفية التي تحصل بها الدولة على هذه الحقوق حكراً لها. وهذا من حسن الحظ، إذ نظراً لأن الدولة ليس لها حقوق خاصة، إذن ليس هناك ما ينبغي تفسيره.

لقد شرحنا، دون أن يكون ذلك في بال أحد، كيف أن الأعمال العقلانية وذات المصلحة الشخصية للأشخاص في حالة الطبيعة التي يتكلم عنها لوك، تفضي إلى وكالات حماية مهيمنة إفرادية في مناطق جغرافية، كل منطقة يكون فيها إما وكالة واحدة مهيمنة، أو عدد من الوكالات المترابطة بحيث تشكل في جوهرها، وكالة واحدة. كما شرحنا، دون أن ندعي أننا نمتلك أي حقوق على نحو منفرد، كيف أن وكالة الحماية المهيمنة في منطقة تحتل مكانة فريدة.

ورغم أن كل شخص له الحق في أن يعمل بصورة صحيحة لمنع الآخرين من انتهاك الحقوق (بما في ذلك الحق في أن لا يعاقب ما لم يتبين أنه يستحق ذلك)، فإن رابطة الحماية المهيمنة وحدها ستكون قادرة، دون استثناء، على تنفيذ ما هو صحيح كما تراه. سلطتها تجعلها الحَكَم الوحيد على الصح والخطأ، وهي التي تبتُّ، لأغراض العقاب، بما يعد خرقاً لما هو صحيح أو انتهاكاً له. تفسيرها لا يفترض أو يدعي أن ذلك يمكن أن يصنع الصواب، بل يمكن أن ينفذ الحظر، حتى وإن لم يفكر أحد بأن صاحب القوة مخوَّل تخويلاً خاصاً بأن يحقق في العالم وجهة نظره في حالات الحظر، بحيث تنفَّذ بشكل صحيح.

شرحنا لهذا الاحتكار الفعلي هو شرح اليد ـ غير المرئية. وإذا كان للدولة 1 - الحق في تحصيل الحقوق، حظر الأعمال الخاصة الخطرة ذات العلاقة بالعدالة، إيقاف إجراءات خاصة كهذه، وهلم جراً. 2 - وهي بشكل فعال المنفّذ الوحيد ضمن منطقتها الجغرافية للحقوق في نطاق (1).

ثم بتقديم تفسير اليد ـ غير المرئية لـ(2) لكن ليس لـ (1)، نكون قد شرحنا بشكل جزئي، وفق طراز اليد غير المرئية، وجود الدولة فائقة الصغر، فما هو التفسير للكيفية التي تنشأ بها الدولة الصغرى؟ إن المطلوب من رابطة الحماية المهيمنة ذات العنصر الاحتكاري، أخلاقياً، أن تعوض عن الأضرار التي تلحق بأولئك الذين تمنعهم من أنشطة يقومون بها بأنفسهم ضد أتباعها. مع ذلك، هي قد تحقق عملياً في تقديم هذا التعويض. أما أولئك العاملون في دولة بالغة الصغر، فالمطلوب منهم أخلاقياً أن يحولوها إلى دولة صغرى، لكنهم قد يختارون ألا يفعلوا ذلك. ولقد افترضنا أن الناس عموماً يفعلون ما هو مطلوب منهم أخلاقياً، شارحين كيف يمكن للدولة أن تنشأ من حالة الطبيعة دون أن تنتهك حقوق أحد، وبذلك فندنا الاعتراضات المبدئية للفوضويين. لكن المرء يشعر بثقة أكبر إذا ما حدد تفسير الكيفية التي تنشأ بها الدولة من حالة الطبيعة، وكذلك الأسباب التي تفسر لماذا تتحول الدولة بالغة الصغر إلى دولة صغرى، بالإضافة إلى الأسباب الأخلاقية، إن قام بتحديد الحوافز لتقديم التعويض أو أسباب تقديمه مشروطاً، إضافة إلى رغبة الناس في أن يفعلوا ما يجب فعله.

ولقد لاحظنا أنه حتى في حالة عدم وجود حوافز أو أسباب لا أخلاقية، بحيث تكفي للانتقال من الدولة بالغة الصغر إلى الدولة الصغرى، فإن التفسير يمتد ليقع بشكل شديد الوطء على الدوافع الأخلاقية لدى الناس، ولا يحدد هدفاً للناس لأن يقوموا بإنشاء الدولة. بدلاً من ذلك، ينظر الناس إلى أنفسهم بوصفهم يقدمون لأشخاص آخرين بعينهم تعويضاً لقاء حظر بعينه فرضوه عليهم، هذا التفسير يظل تفسير يد ـ غير مرئية.

الفصل (6)

اعتبارات أخرى تتعلق بالحجة الخاصة بالدولة

الآن تكتمل حجتنا التي تفصِّل كيف تنشأ الدولة الصغرى، بشكل مشروع، من حالة الطبيعة. لكن يتعين علينا . إضافة لذلك، أن ننظر في مختلف الاعتراضات على الحجة، وأن نعلق عليها أكثر، ونربطها ببعض القضايا الأخرى. لهذا يمكن للقارئ الذي يود أن يتابع المجرى الرئيس لحجتنا أن يمضي مباشرة إلى الفصل التالي.

إيقاف العملية؟

لقد ناقشنا أن الحق المشروع في الدفاع عن النفس ضد أخطار إجراءات تنفيذية ظالمة أو لا يعوَّل عليها، يعطي الحق لكل إنسان في أن يشرف على تنفيذ الآخرين لحقوقهم وتحصيلها، كما أنه قد يفوض وكالته الحمائية بممارسة هذا الحق بدلاً منه. لكن عندما نضم لهذه الحجة وصفنا لنشوء الاحتكار الفعلي، ترى هل «يبرهن» هذا على الكثير؟ إن وجود الاحتكار الفعلي يخلق (في وضع، الحقوق فيه متساوية) نوعاً من عدم التوازن في القوة. إذ يوفر هذا أمناً زائداً للبعض، في حين يهدد آخرين بالخطر، كما يوفر أمناً زائداً لأولئك التابعين لهيئة مهيمنة، بحيث لا يمكن معاقبتهم من قبل الآخرين من دون إذن هيئتهم، في حين أنه يهدد بالخطر من هم أقل قدرة على الدفاع عن أنفسهم ضد المظالم التي

يرتكبها أتباع الهيئة المهيمنة، أو ترتكبها الهيئة ذاتها. ترى هل حق الدفاع عن النفس المشروع يسمح لكل من هذه الأطراف بأن يمنع الآخر من شيء، كي يخفض من الأخطار التي تهدده؟ هل يمكن لهيئة الحماية المهيمنة ولأتباعها، انطلاقاً من حق الدفاع عن النفس، أن يمنعوا الآخرين من الاصطفاف مع هيئة حماية منافسة؟ ذلك أن هيئة منافسة ما قد تتجاوز الهيئة المهيمنة قوة، وبذلك تشكل خطراً على أتباعها وتجعل موقفهم أقل أماناً. خطر كهذا يفترض أن يطبق على أتباع الهيئة المهيمنة أيضاً، بحيث يحد من حريتهم في تغيير هيئاتهم. بل حتى إن لم يكن هناك منافس ينظر إليه على أنه يهدد بالخطر سلطة الهيئة المهيمنة، يظل هناك خطر في أن تتحد معاً الهيئات الضعيفة على الصعيد الإفرادي ضد الهيئة المهيمنة، وبالتالي تشكل تهديداً كبيراً، أو تصبح مجتمعة أقوى منها حتى. فهل يمكن للهيئة المهيمنة أن تمنع الهيئات الأخرى من أن تحصل إلا على قدر معين من القوة، لكي تقضي على أي احتمال في جعلها أضعف نتيجة تجمع الكل ضدها؟ ولكي تؤكد توازن القوى، هل يمكن لهيئة الحماية، وبشكل مشروع، أن تمنع الأخريات من اكتساب المزيد من القوة؟ من الجهة الأخرى، تنشأ أسئلة مماثلة: إذا ما تكهن الفرد في حالة الطبيعة بأنه إذا اجتمع الآخرون وشكلوا هيئة أو رابطة حماية، بحيث يهددون أمنه ويشكلون خطراً عليه، هل يمكنه أن يمنع الآخرين من تجمع كهذا أصلاً؟ هل يمكنه أن يمنع الآخر من الإسهام في تأسيس دولة فعلية؟[1]

وهل يا ترى لحق الدفاع عن النفس ذاته أن يسمح للهيئة بإيقاف آليات التنفيذ الذاتي للآخرين، أو يسمح أيضاً لأي شخص بمنع كل شخص آخر من الانضمام إلى رابطة حماية؟ إن كان هناك مثل ذلك الحق بتلك القوة والاتساع، إذن الحق ذاته ذاك الذي يوفر المسار الأخلاقي المشروع الذي يؤدي إلى إنشاء الدولة، يقطع الطريق على الدولة، وذلك بإعطاء الآخرين الحق في أن يمنعوا استخدام ذلك المسار.

في الجدول 1، ثمة وصف للوضع الذي يحتله فردان، الواحد بالنسبة إلى الآخر في حالة الطبيعة.

جدول 1

شخص 2

د لا ينضم إلى رابطة ويحاول أن يمنع 1 من الانضمام إلى رابطة	ج لا ينضم إلى رابطة حماية لكن يسمح لـ 1 بالانضمام إلى رابطة	ب ينضم إلى رابطة حماية ويحاول أن يمنع 1 من الانضمام إلى رابطة حماية أخرى	أ ينضم إلى رابطة حماية ويسمح لـ 1 بالانضمام إلى أي رابطة حماية	شخص 1
رابطة 1 في وضع الهيمنة، 2 في وضع أدنى لتحصيل الحقوق	رابطة 1 في وضع الهيمنة، 2 في وضع أدنى لتحصيل الحقوق	هيئة هيمنة واحدة في المنطقة، والمحتمل أكثر أن تكون هيئة 2 رغم أنها قد تكون هيئة 1	توازن قوى لنظام اتحادي أو: أ) رابطة حماية (1) هي المهيمنة، أو ب) رابطة حماية ب هي المهيمنة	أ ينضم إلى رابطة حماية ويسمح لـ 2 بالانضمام إلى رابطة حماية
رابطة 1 في وضع الهيمنة، 2 في وضع أدنى لتحصيل الحقوق	رابطة 1 في وضع الهيمنة، 2 في وضع أدنى لتحصيل الحقوق	توازن قوى لنظام اتحادي أو: أ) رابطة 1 الحمائية هي المهيمنة، أو: ب) رابطة 2 هي المهيمنة	رابطة مهيمنة وحيدة في المنطقة ويحتمل أكثر أن تكون رابطة أكثر من 2، رغم أنها قد تكون رابطة 2	ب ينضم إلى رابطة حماية ويحاول أن يمنع 2 من الانضمام إلى رابطة أخرى
لا أحد منهما منضم إلى رابطة، 1 و2 في حالة طبيعة غير منظمة ولوكية خالصة	لا أحد منهما ينضم إلى رابطة حماية. 1 و2 في حالة طبيعة لوكية خالصة وغير منظمة	رابطة 2 في وضع المهيمن، وضع 1 هو الأدنى في تحصيل الحقوق	رابطة 2 في وضع المهيمن. 1 في وضع أدنى لتحصيل الحقوق	ج لا ينضم إلى رابطة حماية لكن يسمح لـ 2 بالانضمام إلى رابطة حماية
لا أحد منهما منضم إلى رابطة حماية، 1 و2 في حالة طبيعة غير منظمة ولوكية خالصة	لا أحد منهما ينضم إلى رابطة حماية. 1 و2 في حالة طبيعة لوكية (نسبة إلى الفيلسوف لوك) خالصة وغير منظمة	رابطة 2 هي المهيمنة، 1 في وضع أدنى لتحصيل الحقوق	رابطة 2 في وضع الهيمنة، 1 في وضع أدنى لتنفيذ الحقوق	د لا ينضم إلى رابطة حماية ويحاول أن يمنع 2 من الانضمام إلى رابطة حماية

وإذا افترضنا أن من الأفضل أن يكون زبون هيئة الحماية المهيمنة القوية في المنطقة من ألا يكون، وأن من الأفضل أن يكون تابعاً للهيئة المهيمنة، إن كان الشخص الآخر غير تابع لها، حينئذ الجدول 1 يضرب مثلاً عن البنية المقدمة في الجدول 2 (مع عدم أخذ الفواصل الخاصة بين الأعداد على محمل الجد).

الجدول 2

الشخص 2

الشخص 1	بَ	جَ	دَ
	10,00		10,00
	10		10
ج	0,10		0,10
د	0,10		0,10

وإذا لم يكن الأشخاص متمسكين بأيِّ قيود أخلاقية تمنع هذا، سيحل 1 محل ب و2 محل بَ. أما الحجة فهي كما يلي. ب (بَ) يهيمن بصورة ضعيفة على أ (أَ). لذلك 1 لن يحل محل أ و2 لن يحل محل أ. أما ج و د (جَ و دَ) فينهاران معاً، وبذلك نضطر لأن نعالج واحداً منهما فقط، دون أن نخسر التعميم فنعالج ج (جَ). السؤال الذي يبقى ما إذا كان كل شخص يختار أن يقوم بعمله ب أو عمله ج أم لا. (هنا نضطر لأن ننظر فقط في الجدول 3 المبتور الذي يحيل د (دَ) إلى ج (جَ) والذي يحذف أ و أَ، نظراً لأنه ما من أحد منهما يخسر إذا قام الآخر بعمله أ.) وطالما كان س < 10، كما هو على ما يبدو، (لكونه في الحالة غير المنظمة للطبيعة، التي هي بالنسبة لشخص ما أقل تفضيلاً من أن يكون في رابطة حماية مهيمنة، بينما هو ليس كذلك) فإن ب يهيمن بقوة على ج و بَ يهيمن بشدة على جَ. لذلك في غياب القيود الأخلاقية، يمكن لإنسانين عاقلين أن يفعلا ب و بَ. وإذا كانت س < 10، يكون هذا مناسباً لإنتاج (ب بَ) بحجة الهيمنة[2]. وإذا كانت س > 5 (مثلاً 7) يكون لدينا وضع «مأزق سجناء» الذي يكون فيه سلوك الفرد العاقل غير كاف بشكل مشترك لأن يؤدي إلى المحصلة (5 ، 5) التي يفضلها كل منهم أقل من المحصلة الأخرى (7 ، 7) المتاحة لهم جميعاً[3].

الجدول 3

شخص 2

شخص 1	بَ	جَ
	5 ، 5	ج ، 10
ج	0.10	س ، س

يناقش بعضهم بأن الدور الصحيح للحكومة هو أن تمنع الناس من القيام بعمل الهيمنة في مواقف «مأزق السجناء». لكن ذلك يمكن أن يحدث، إذا ما اتخذ أحدهم، وهو في وضع حالة الطبيعة، لنفسه هذا الدور الذي يفترض أنه للدولة (ويحاول أن يمنع الآخرين من القيام بالعمل أ أو ب)، حينذاك لا يكون عمله في مواجهة الآخرين هو ج، لأنه يمنع الآخرين من القيام بعملهم الهام، أي بالتحديد، الانضمام إلى رابطة حماية. فهل يكون هذا الشخص الذي عيّن نفسه بديلاً عن الدولة قد قام بالعمل د حينئذ؟ هو قد يحاول أن يفعل هذا. لكن بالإضافة لكون العمل غير احتكاري على الصعيد الإفرادي بالنسبة له، فإن من غير المحتمل أكثر أن ينجح ضد أفراد يتجمعون في رابطة حماية، ذلك أن من غير المحتمل أكثر أن يكون أقوى منهم. ولكي يكون لديه فرصة حقيقية لأن ينجح، عليه أن يجتمع مع آخرين للعمل (ليقوموا بالعمل أ أو ب)، ومن هنا هو لا ينجح في استبعاد الجميع، بما فيهم هو نفسه، عن قيامهم بعملهم المهيمن أ أو ب.

هذا الوضع س > 5 يتصف بفائدة نظرية تتجاوز الفائدة العادية لمأزق السجناء. ذلك أن حالة الطبيعة الفوضوية في هذا الوضع أفضل من كل الأوضاع المتساوقة، ويكون من مصلحة كل فرد أن ينفصل عن هذا الحل المشترك الأفضل. لكن أية محاولة (واعدة بالنجاح) لتحقيق هذا الحل المشترك الأفضل ذاته، يشكل انحرافاً (يسبب انحرافات أخرى في حال الدفاع عن النفس). وإذا كانت س > 5، وهي الحالة التي يقدمها بعضهم باعتبارها «الحل» لتفادي مأزق السجين، ستكون المحصلة بائسة بالأحرى.

وإذا كان كل شخص يتصرف بصورة عقلانية، دون أن يكون مقيداً بقيود أخلاقية، ستنشأ (ب ، بَ). فكيف ستختلف كل الأشياء، إن اختلفت أصلاً، بإضافة القيود الأخلاقية؟ إذ قد يُعتقَد أن الاعتبارات الأخلاقية تقتضي السماح للآخر بأن يعمل ما تعمل أنت، نظراً لأن الموقف يكون متساوقاً مع حل متساوق يجب أن يكون موجوداً. على هذا يمكن أن يكون الجواب المشكوك في صحته هو أن (ب ، بَ) متساوقتان، وبالتالي فإن الشخص الذي يقوم بعمل من نوع ب، يدرك أن الآخر سيفعل ذلك أيضاً. لكن، إدراك أن الآخر سيفعل الفعل نفسه ليس مثل السماح له بأن يفعله. فالشخص الذي يقوم بعمل من نوع ب يحاول أن يفرض الحل (ب ، جَ). ترى ما هو الحق الأخلاقي الذي يمتلكه لكي يفرض هذا التساوق، ويجبر الآخرين على ألا يتصرفوا كما يتصرف؟ لكن قبل أن نقبل بهذا الجواب المضاد القوي بوصفه جواباً حاسماً، علينا أن نسأل ما إذا كان كل شخص يواجه أو ينظر إلى نفسه باعتباره يواجه وضعاً متساوقاً؟ فكل شخص يعرف عن نفسه أكثر مما يعرف عن الآخر، وكل شخص يستطيع أن يكون متأكداً من نواياه في أن لا يعتدي على الآخر إن يجد نفسه في وضع القوة المهيمنة، أكثر مما يستطيع التأكد من النوايا المماثلة للآخر. (في العمل التالي، قد نتساءل ما إذا كان باستطاعة أي منا أن يكون متأكداً، أو حتى واثقاً بدرجة معقولة.) وبناء على هذا اللا تساوق في أن كل شخص يعرف عن نواياه الخاصة أكثر مما يعرف عن نوايا الطرف الآخر، ترى أليس من المعقول بالنسبة لكل شخص أن يتابع العمل من نوع ب؟ بالأحرى، ونظراً لأنه معقول على الصعيد الإفرادي، هل يفيد عدم التساوق هذا في رد الحجة النابعة من التساوق بالنسبة للحل (أ ، أَ) وضد الحل (ب ، بَ)؟ من الواضح أن الأشياء هنا تصبح مختلطة تماماً.

لكن بدلاً من التركيز على الموقف الإجمالي، سيكون واعداً أكثر أن نسأل ما إذا كان شيء ما خاص بالنسبة للأعمال التي هي من نوع ب، يلغيها كونها مسموح بها أخلاقياً. فهل لمنع أخلاقي ما أن يلغي ب؟ وإن كان الأمر كذلك، يتوجب علينا أن نميز أعمال ب من حالات المنع الأخرى لتلك الأعمال

بحجة أنها تشكل خطراً، وهو ما قلنا سابقاً أنه مشروع. فما الذي يميز منع الآخرين من أن ينضموا إلى رابطة حماية أخرى، أو يستخدموا القوة لمنع هيئة أخرى من الحصول على مزيد من القوة بحيث تفوق قوتك، عن منع الهيئة الآخرين من أن يعاقبوا أتباعها، إلا وفق إجراء يعوَّل عليه (ومعاقبة أولئك الذين يعصون هذا المنع، حتى ولو تبين أن الأتباع أخطؤوا بحق هؤلاء الآخرين ولم يكونوا أبرياء؟) دعونا أولاً ننظر إلى الحالات التي يمكن أن تتميز عموماً.

الهجوم الاستباقي

طبقاً للعقيدة العادية، وفي ظروف ما. يمكن للبلد س أن يقوم بهجوم استباقي أو حرب وقائية على بلد آخر هو ي. مثال على ذلك، إذا كان البلد «ي» نفسه على وشك أن يشن هجوماً مباشراً على «س»، أو إذا كان «ي» قد أعلن أنه سيفعل ذلك، لدى وصوله إلى مستوى معين من الجاهزية العسكرية، التي يتوقع أن يصل إليها في وقت قريب. مع ذلك، ستكون عقيدة غير مقبولة أن يكون بإمكان البلد «س» شن حرب على البلد الآخر «ي»، لأن «ي» صار أقوى، ومن الممكن تماماً (هكذا هو سلوك البلدان) أن يشن هجوماً على س، حين يصبح أقوى هو الآخر. إن الدفاع عن النفس يغطي بشكل مقبول الموقف الأول، لكنه لا يغطي الثاني، فلماذا يا ترى؟

قد يُعتقَد أن الفرق هو مجرد أن الاحتمال أكبر أو أصغر. فحين يكون بلد على وشك أن يشن هجوماً، أو أعلن أنه سيفعل ذلك، حين يصل إلى مستوى معين من الجاهزية، فإن الاحتمال يكون عالياً جداً في أنه سيفعل ذلك. في حين أن الاحتمال لا يكون كبيراً، مثلما هي الحالة حين يصبح أي بلد أقوى وسوف يهاجم حين يتوصل إلى قوة أكبر. إذن التمييز بين الحالتين لا يتوقف على اعتبارات احتمالية كهذه. ذلك أنه مهما يكن الاحتمال منخفضاً، حسب تقدير «خبراء» بلدان محايدة، لشن «ي» هجوماً على «س» (في الحالة الثانية) ضمن مدى

عشر سنين (0,5، 0,2، 0,05)، يمكننا أن نتصور بشكل تبادلي أن «ي» الآن على وشك أن تصنّع معدات فائقة ستخرج طازجة من مختبراتها العلمية، وأنها، بذلك الاحتمال، ستهزم «س»، في حين أنه بوجود واحد ناقص ذلك الاحتمال، لن تفعل شيئاً. (ولعل هذا الاحتمال هو احتمال تصنيع المعدات وتشغيلها، أو ربما المعدات نفسها هي صاحبة الاحتمال الأكبر.) هذه المعدات جاهزة لأن تكون مصنَّعة خلال أسبوع، وقد تأكد أن ي سيستخدمها، فهناك جدول سينفذ، والعد التنازلي بدأ. هنا، يكون البلد «س» في حالة دفاع عن النفس وبإمكانه أن يهاجم، أو يصدر إنذاراً يقضي بأنه إن لم يفكك الجهاز أو المعدات سابقة الذكر خلال يومين، فإنه سيهاجم، وهكذا دواليك. (لكن ماذا إن كان من الممكن استخدام الجهاز مباشرة أو في اليوم التالي، رغم أن ذلك غير مدرج في الجدول الزمني؟) وإذا كان البلد «ي» يبرم عجلة «روليت»، وهناك احتمال 0,025 من إلحاق أضرار الحرب بالبلد «س»، يمكن لـ «س» أن يتصرف دفاعاً عن النفس. لكن في الحالة الثانية، حتى عندما يكون الاحتمالان متساويين، لا يمكن لـ «س» التصرف هكذا ضد تسلح «ي». لذلك القضية ليست فقط قضية احتمال عال أم لا. بناء على ذلك، إذن، إن لم يكن حجم الاحتمال كبيراً، هل يبقى هناك تمييز بين النمط الأول للحالة والنمط الثاني؟

التمييز يعتمد على مقدار الضرر، إن حدث، وكم هو مرتبط بما فعله «ي» من قبل. ذلك أن بعض الأعمال تؤدي إلى محصلات مختلفة مع احتمالات مختلفة، ولا شيء أكثر يضطر أن يفعله الفاعل (بعد أن يتم القيام بالعمل)، للتوصل إلى المحصلة التي تكون، عندما تحدث، شيئاً ما، هو فعله أو عمل على فعله أو تسبب بحدوثه وهلم جراً. (في بعض الحالات، يمكن أن تكون هناك حاجة لأعمال أخرى يقوم بها آخرون، مثلاً جنود يطيعون أوامر قائدهم.)

وإذا أدى عمل كهذا إلى نشوء احتمال عالٍ إلى درجة تكفي لحدوث تعدٍ خطر على الحدود، فإن بإمكان الآخر أن يمنعه. من جهة أخرى، يمكن أن تؤدي بعض العمليات لعواقب معينة محتملة، لكن فقط، إن تم اتخاذ قرارات أبعد من قبل الناس المنخرطين فيها. هذه العمليات، كما في الحالات التي ننظر

فيها، يمكن أن تضع الناس في وضع القيام بعمل ما، وبذلك يصبح الاحتمال أكبر في أن يقرروا القيام به. تتعلق هذه العمليات بقرارات مهمة أبعد، يتخذها الأشخاص، كما أن تعديات الحدود تتوقف على هذه القرارات (التي يحتمل أكثر أن تتم خلال العملية.) هنا من المسموح به منع الأعمال الأولى، حيث لا يحتاج الشخص لأن يفعل شيئاً أكثر، لكن من غير المسموح أن يمنع العمليات الأخرى(*). لماذا؟

لعل المبدأ هو شيء كهذا: لا يكون العمل خطأ، وبالتالي لا يمكن منعه إن كان غير ضار، دون أن يتخذ قرار أساسي آخر لارتكاب الخطأ (ذلك يعني أنه لن يكون خطأ، إذا ما كان القائم بالعمل ثابت الموقف حيال قرار خاطئ آخر.) ومن الممكن أن يتم منعه فقط، حين يكون في الخطة مسبقاً اتخاذ قرار خاطئ أبعد. في هذه الحالة، يمكن للمبدأ أن يحمي الأفعال التي تسهل فقط ارتكاب الآخرين للخطأ، إذا كانت الأعمال بذاتها غير ضارة - مثلاً، نشر مخططات أجهزة الإنذار في المصارف. هذا العمل يمكن السماح به إن كان معروفاً أن الآخرين لن يقرروا ارتكاب الخطأ. من بين أعمال كهذه، فإن أوضح الأعمال المرشحة للمنع، هي تلك التي يعتقد أنها يمكن أن تحدث دون سبب، سوى تسهيل ارتكاب الخطأ. (حتى هنا، ألا يمكن أن نتصور دائماً، أسباباً شاذة وغريبة إنما مشروعة؟) لكن يمكننا تفادي هذا السؤال المتعلق بما إذا كانت أعمال كهذه مقصودة بشكل واضح تماماً. لمساعدة الآخرين في أن يرتكبوا الخطأ الذي يمكن منعه، أم لا. كل الأعمال التي نكون معنيين بها يمكن أن تحدث لأسباب مشروعة ومحترمة تماماً (مثلاً. الدفاع عن النفس)، وهي تتطلب قراراً أبعد كي تصبح نوعاً من ارتكاب خطأ قام به الفاعل نفسه، إن وقع الخطأ.

(*) الصنف السابق يتضمن إطلاق العمليات التي لا يتوقف ضررها المحتمل على قرارات جديدة مهمة، رغم أنها قد تحتاج لإعادة تأكيد القرارات القديمة. لهذه الأسباب، فإن التمييز بين المنع (والعقاب فيما بعد) والمنع مسبقاً يكون في حالة تذبذب. إذ يكون من غير الواضح أحياناً ما إذا كان العمل قد تم بعد بدء العملية، لكن قبل أن يتم إدراك الخطر أم لا، وأنه قد يتم لمعاقبة منتهكي المنع بالنسبة للعمليات الخطرة أو لمنع خطر ما من الوقوع.

ثمة مبدأ متشدد يقول: يمكن للمرء أن يمنع فقط القرار الخاطئ الأخير اللازم لارتكاب الخطأ. (أو العمل الأخير الضروري لبديل آخر في المجموعة، أو أي بديل يكون ضرورياً.) على أن الأكثر تشدداً مع ذلك، هو المبدأ الذي يقول بأنه يمكن للمرء أن يمنع فقط تمرير النقطة الواضحة الأخيرة، التي يمكن فيها أن يكون القرار الخاطئ الأخير ضرورياً، لكي يكون بالإمكان عكس الخطأ. لكن هناك نطاق أوسع يعطى للمنع من قبل المبدأ التالي (من هنا، يعتبر أضعف مبدأ ضد المنع): امنع فقط القرارات الخاطئة والأعمال القائمة عليها (أو الأعمال الخطرة التي لا تتطلب قرارات خاطئة أبعد.) إذ يمكن للمرء ألا يمنع الأعمال التي لا تقوم بالأساس على القرارات التي تكون خاطئة، فقط على أساس أنها تسهل أو تجعل من المحتمل أكثر أن يقوم الفاعل نفسه فيما بعد، باتخاذ قرارات خاطئة والقيام بأعمال خاطئة تقوم عليها. ونظراً لأن حتى هذا المبدأ الأضعف كافٍ لإبطال منع الآخرين من تقوية هيئة حمايتهم، أو الانضمام إلى هيئة أخرى، لا ضرورة لأن نقرر هنا أي مبدأ هو المناسب أكثر. (فالمبدأان الأقوى، طبعاً، يلغيان أيضاً حالات منع كهذه.)

غير أنه يمكن الاعتراض بأن المبادئ المذكورة لا ينبغي أن تطبق لمنع تدخل بالقوة تقوم به مجموعة ما، هي أ وعلى نحو غير مسموح به في عملية تقوية المجموعة ب لهيئة حمايتها. فتلك العملية هي عملية خاصة، وإن نجحت، فإن أ ستكون في وضع أضعف بكثير، وإن تكن غير قادرة على تنفيذ المنع على خطأ، حين تكون أ مخولة في النهاية بأن تفعل ذلك. كيف يمكن يا ترى الطلب من أ أن يمتنع عن منع المراحل الأولى في حين يعلم أن أية أخطاء سترتكب لاحقاً، حين يكون غير قادر على معارضتها معارضة فعالة؟ لكن إذا كانت المراحل الأولى لعملية الجماعة ب لا تتضمن ارتكاب أي خطأ لاحق، وإذا كان لدى ب أسباب جيدة (غير عدوانية) تدعوه للقيام بالعمل، إذن سيكون من الحماقة أن نعتقد أن الآخرين لا يمكن أن يتدخلوا في المراحل غير الضارة الأولى ذاتها (مفترضين متابعات معينة)، حتى ولو أن هذا الامتناع سيضعهم في موقف أقل قوة لاحقاً[5].

لقد اكتشفنا فارقاً، يبدو مهماً نظرياً، يميز بين منع هيئة حماية الآخرين من استخدام إجراءات غير عادلة أو لا يعوَّل عليها لتنفيذ العدالة في حق أتباعها، وبين حالات المنع الأخرى - كمنع الآخرين من تشكيل هيئة حماية أخرى - تلك التي يمكن الاعتقاد بأن من الممكن السماح بها، إن سُمِح بالأولى. ولغرضنا في هذا البحث، لا ضرورة لأن نقدم النظرية التي تؤكد على هذا الفارق وتشرح مضمونه، حتى ولو كان التحقيق في هذه القضايا يعدنا بأن يوصلنا، وبالسرعة البالغة، إلى مسائل أساسية. إذ يكفي أن نرد بالحجة التهمة الموجهة إلينا بأننا تصورنا في وقت أبكر أن حجتنا فاشلة، لأنها «تبرهن» على الكثير جداً، وفي أنها تقدم المُسوِّغ الأساس ليس فقط للنشوء المسموح به لرابطة حماية مهيمنة، بل أيضاً لإرغام هذه الرابطة أحد الناس على ألا يأخذ الحماية من جهة أخرى، أو قيام شخص آخر بإرغام الآخرين على ألا ينضموا إلى أية رابطة. فحجتنا لا تقدم المبرر للأعمال الأخيرة كما لا يمكن استخدامها للدفاع عنها.

بل قدمنا مبدأ يُبطِل منع أعمال ليست خاطئة بذاتها، أعمال تسهل فقط، أو تجعل الاحتمال أكبر في ارتكاب أخطاء أخرى تعتمد على قرارات خاطئة أخرى، لم يتخذها ذلك العنصر الفاعل (بعد). (هذا القول غامض على نحو متعمد لكي يحتوي داخله المبادئ القوية والضعيفة.) على أن هذا المبدأ لا يدعي أنه ما من أحد يمكن أن يعتقد أنه مسؤول، أو يمكن أن يعاقب على محاولته جعل الآخرين يرتكبون الخطأ، لأن نجاح المحاولة يتطلب قراراً من الآخرين يؤدي إلى ارتكاب الخطأ. ذلك أن المبدأ يركز على ما إذا كان الاندفاع باتجاه الخطأ قد حدث سابقاً، وهو الآن خارج سيطرة ذلك الشخص أم لا. ثمة سؤال أبعد حول ما إذا كانت، وإلى أي مدى، أية قرارات للآخرين يمكن أن تزيل هذه المسؤولية المتعلقة بنتيجة محاولته الأولى. إن المرشحين الرئيسين لهذه المسؤولية إنما هم الذين يقومون بالمحاولات المستمرة لجعل الآخرين يرتكبون خطأ ما، وأيُّ محاولة تنجح (ليس بالمصادفة، إنما بأسلوب فيه القصد والنية وهلم جراً) في جعلهم يقررون ويتصرفون على نحو خاطئ. (في هذه الحالة، أليس العمل الأصلي خاطئاً بذاته، بالتالي ليس محمياً من المنع، وفق شروط هذا المبدأ؟)

أما النظرة المقابلة فتقول إن القرارات الأبعد للآخرين تقضى على مسؤولية الشخص الذي ينجح في محاولته جعلهم يعملون بطريقة معينة، فيتفهم أو يدفعهم دفعاً للقيام بالعمل، بحيث لا يكون لديهم خيار في الامتناع عنه. هنا النموذج التالي يمكن أن يؤكد على هذه النظرة. ذلك أن كل عمل، هكذا يسير النموذج، يكون فيه مقدار ثابت من المسؤولية، يمكن حسابه من خلال مقدار العقوبة التي يستحقها ذلك العمل. فشخص من الأشخاص أقنعه آخر بأن يفعل شيئاً يمكن أن يعاقب عقاباً كاملاً عليه، يمكن أن يعاقب بمقدار العقوبة التي يستحقها شخص قرر أن يقوم بالعمل نفسه بذاته. وبما أن العقوبة كلها على ذلك العمل ستستخدم، تكون المسؤولية كلها واقعة عليه، وليس هناك مزيد من المسؤولية أو العقاب على ذلك العمل، ينبغي أن يوضع على كاهل الشخص الآخر. لذلك، تستنتج الحجة بأن الشخص الذي يُقنع شخصاً آخر بأن يقرر فعل شيء ما، لا يمكن أن يُعتقد بأنه مسؤول عنه، أو أن يعاقب أصلاً على عواقب عمل قام به آخر. لكن هذا النموذج عن المقدار الثابت من المسؤولية عن عمل من الأعمال هو نموذج خاطئ. فإذا كان هناك شخصان تعاونا معاً في قتل شخص ثالث أو التهجم عليه، حينذاك يكون بالإمكان معاقبة كل من المهاجمين أو مرتكبي القتل العقوبة التامة. فكل منهما يأخذ العقوبة ذاتها وكأن شخصاً واحداً قام بالعمل بمفرده، لنقل بفاصل عدد من السنين. إذ لا ضرورة هنا لأن يفرض على أحدهما نصف العقوبة. فالمسؤولية ليست دلواً يبقى فيه الأقل حين يوزَّع بعضه خارجاً، وليس هناك قدر ثابت لعقوبة أو مسؤولية يستنفدها شخص، بحيث لا يبقى شيء منها للآخر.

وبما أن هذا النموذج أو الصورة للكيفية التي يتم بها تحمل المسؤولية خطأ، فإن الدعامة الرئيسة تزال من النظرة القائلة إنه ما من أحد يمكن أن يعاقب على إقناع فرد مسؤول آخر، بأن يفعل شيئاً ما.

السلوك أثناء العملية

لقد ناقشنا أن حتى الشخص الذي يرى مسبقاً بأن رابطة الحماية ستصبح مهيمنة، لا يمكنه أن يمنع الآخرين من الانضمام إليها. لكن على الرغم من أنه لا يمكن منع أحد من الانضمام، ترى ألا يمكن أن يختار أحدهم البقاء خارجاً، لكي يتفادى الحالة في نهاية العملية؟ ألا يمكن لمجموعة من الفوضويين يدركون إلى أين المحاولات الإرادية في استئجار الحماية ستؤدي، من خلال عملية يد غير مرئية، إلى الدولة، ولأن لديهم أدلة تاريخية وأسساً نظرية لأن يقلقوا، لأن الدولة هي وحش فرانكشتيني سيندفع كالمسعور قاتلاً كل من يواجهه، ولن يبقى محدوداً بوظائف الحد الأدنى، ترى ألا يمكن لكل منهم أن يختار بكل حكمة وترو، ألا يسلك ذلك المسلك؟ وإن قيل ذلك للفوضويين، هل يكون وصف اليد غير المرئية لكيفية نشوء الدولة، نوعاً من التنبؤ بهزيمة الذات؟

إن من الصعب بالنسبة لمحاولة متفق عليها كهذه، أن تنجح في منع تشكل الدولة، نظراً لأن كل فرد سيدرك أن من مصلحته الفردية الخاصة أن ينضم إلى رابطة حماية (والأكثر لأن الآخرين ينضمون)، كما أن انضمامه أو عدم انضمامه لن يشكل فرقاً فيما إذا كانت الدولة ستتطور أم لا. (هنا الأعمال من نوع ب في الجداول السابقة هي المهيمنة). مع ذلك، يجب الاعتراف بأن الأفراد الآخرين ذوي الدوافع الخاصة، لن يتصرفوا كما سبق وذكرنا: مثال على ذلك، الناس الذين يمنع بينهم شراء الحماية، أو الانضمام إلى آخرين للدخول في مشاريع حماية، أو مبغضو البشر الذين يرفضون التعاون مع أي أشخاص آخرين أو استئجارهم، أو محبو السلام الشخصيون الذين يرفضون أن يدعموا أو يشاركوا في أيٍّ مؤسسة تنشأ عن حالة الطبيعة، بحيث ينفون تلك السيكولوجيات الخاصة التي تعارض العمل الناجم عن عملية اليد غير المرئية التي وصفناها. ذلك أننا في كل علم نفس خاص، يمكن أن نُدخِل جملة محدودة تطالب بإلغائها.

وهكذا الأمر: في منطقة تضم أفراداً عقلانيين يرغبون في أن يستخدموا القوة للدفاع عن النفس، ويرغبون أيضاً في أن يتعاونوا مع الآخرين وأن يستأجروهم.

في ختام الفصل الخامس، ناقشنا أن منطقة فيها رابطة حماية مهيمنة إنما تتضمن دولة. ترى هل كان لوك يوافق على أنه يوجد في منطقة كهذه دولة أو مجتمع مدني؟ وإن كان الأمر كذلك، هل كان سيقول إنه تم خلقها بعقد خاص؟ فأتباع هيئة الحماية ذاتها يكونون في دولة ذات مجتمع مدني بالنسبة لبعضهم بعضاً، إذ أن للزبائن والمستقلين الحقوق ذاتها تماماً في مواجهة بعضهم بعضاً، مثل أي شخصين في حالة الطبيعة، وبالتالي يكونون في حالة الطبيعة بالنسبة لبعضهم البعض (بحثان في الحكم، 2، القسم 87). لكن هل الحقيقة القائلة بأن المستقلين يخضعون للسلطة العليا لهيئة الحماية المهيمنة، ولا يتصرفون كمنفذين لقانون الطبيعة ضد أتباعها (رغم أن لهم الحق في أن يفعلوا ذلك) وهذا يعني أنهم ليسوا في حالة الطبيعة اللوكية فيما يتعلق بالأتباع؟ إذن هل يقول المرء إنهم في حالة الطبيعة الشرعية، لكن ليس الحالة الواقعية؟ وهل كان لوك سيستخدم فكرة ما عن المجتمع السياسي أو المدني الذي يمكن طبقاً له أن يكون هناك مجتمع مدني في منطقة، حتى وإن لم يكن بين كل شخصين في تلك المنطقة علاقة المجتمع المدني التي تقوم بين الواحد والآخر؟ كذلك يريد المرء أن تكون هذه الفكرة ذات فائدة سياسية: فقط إن كان هناك اثنان من الأفراد الكثر الموجودين في المنطقة بينهما علاقة مجتمع مدني، واحدهما حيال الآخر، فذلك لا يكفي لأن يكون هناك مجتمع مدني في تلك المنطقة[8].

لقد وصفنا العملية التي يحدث فيها أن يوقع الأفراد، بشكل منفصل، على عقود حماية شخصية مع شركات تجارية مختلفة تقدم خدمات حماية، وكل هيئات الحماية، ما عدا هيئة واحدة، قضي عليها أو كلها توصلت إلى تسوية معينة ما، وما شابه. فإلى أي درجة، إن كان هناك درجات، تناسب هذه العملية ما تصوره لوك كأفراد «يتفقون مع أناس آخرين، وينضمون معاً إلى جماعة سكانية واحدة، موافقين «على أن يقيموا مجتمعاً واحداً أو حكومة واحدة»

(القسم 95)، متضامنين لكي يكونوا دولة (القسم 99)؟ فالعملية لا تبدو شبيهة باتفاق مشترك بالإجماع على إقامة حكومة أو دولة. كما أن لا أحد من الناس، حين يشترون خدمات حماية من هيئتهم الحمائية المحلية، يكون في ذهنه شيء كبير كهذا. لكن ربما الاتفاق المشترك يتم حين يكون في ذهن كل فرد أن الآخرين سيتفقون، وأن كلاً منهم ينوي أن يحقق الهدف الناتج عن هذا، وغير الضروري بالنسبة لعقد الاتفاق اللوكي[9]. أنا نفسي أرى قليلاً من الفائدة في مد فكرة «عقد الاتفاق» بحيث يُنظَر إلى كل نمط، أو حالة أعمال تنشأ من الأعمال الطوعية المتفرقة لأفراد يعملون بشكل متفرق، على أنها ناشئة عن عقد اجتماعي، حتى وإن لم يكن في ذهن أحد ذلك النمط أو كان يعمل لإنجازه. أو، إذا ما مُطَّت الفكرة على هذا النحو، فإن هذا سيوضَّح، بحيث لا يضلِّل الآخرون فيما يتعلق بمضمونه. كما ينبغي التوضيح بأن الفكرة هي هكذا، بحيث أن كل ما يليها ينشأ من عقد اجتماعي: الحالة الكلية للأمور تتشكل نتيجة من تزوج من، أو يعيش مع من، وفي حال توزيع الناس في أمسية معينة في بلدة معينة، من يوجد في السينما وأي سينما وأي مسرح، أو أين يسهر، كذلك نمط حركة السير الخاصة على الطرق العامة للدولة في يوم معين، ومجموعة الزبائن لبقالية معينة في يوم معين، والنمط الخاص للمشتريات التي يقومون بها، وهلم جراً. إذ من المستبعد بالنسبة إلي، أن أدعي أن هذه الفكرة الأوسع ليست بذات أهمية، وأن الدولة التي يمكن أن تنشأ من خلال عملية تتناسب مع هذه الفكرة الأوسع (دون أن تتناسب مع الأضيق) هي ذات فائدة كبيرة جداً بالحقيقة!

غير أن النظرة التي نقدمها هنا، يجب ألا تختلط بنظرات أخرى. إنها تختلف عن نظرات العقد الاجتماعي من حيث بنيتها ذات اليد غير المرئية. كما تختلف عن النظرات التي تقول بأن الواقع يمكن أن يصنع حق الدولة (الشرعي) في الاعتقاد بأن تحصيل الحقوق، وكذلك الحقوق في الإشراف على هذا التحصيل موجودة كلها بشكل مستقل ويعتقد بها الجميع، دون أن تكون محصورة بواحد أو جماعة صغيرة، وأن عملية تراكم التنفيذ الفعال وحده، وسلطة الإشراف يمكن أن تجري دون أن ينتهك حق أحد، أي أن الدولة يمكن أن تنشأ

من خلال عملية لا ينتهك فيها حق أحد. فهل نقول إن الدولة التي نشأت من حالة الطبيعة نتيجة العملية التي وصفناها آنفاً، حلت محل حالة الطبيعة التي لم تعد لهذا السبب موجودة بعد، أو نقول إنها موجودة ضمن حالة الطبيعة، وبالتالي هي تنسجم معها؟ لا شك أن القول الأول يناسب على نحو أفضل التراث اللوكي، لكن الدولة تنشأ على هذا النحو بشكل تدريجي، ودون وجود مفهوم مسبق لها، بل من حالة الطبيعة، دون أي خرق كبير أو أساسي للاستمرارية، إلى حد أن المرء يُغرى لأن يتخذ الخيار الثاني، غاضاً النظر عن عدم معقولية نظرة لوك: ما لم يقل أي أحد إن حالة الطبيعة والمجتمع المدني هما حالة واحدة والشيء ذاته، وهو ما لم أجد أحداً بعد، يرعى الفوضوية إلى حد كبير، يثبته (القسم 24).

الشرعية

قد ينكر البعض، وهو على حق ربما، أن أيَّ فكرة معيارية يجب أن تكون في صميم حسبان الدولة، بل حتى الحق في تحصيل الحقوق ومنع تحصيل العدالة بصورة شخصية خطرة شريطة دفع تعويض، يطبق على أولئك الذين يقع عليهم المنع. لكن بما أن هذا لا يسلّم للدولة، أو أي من عناصرها بحقوق لا يمتلكها أي شخص وكل شخص، فإن هذا يبدو تضميناً غير ضار. ذلك أنه لا يعطي الدولة حقوقاً خاصة، وبالتأكيد لا يتبع ذلك أن كل أعمال الحكم التي تقوم بها الدولة يفترض أن تكون صحيحة. كما لا يتبع ذلك أيضاً أن الأشخاص الذين يعملون كعناصر تمثل الدولة، يمتلكون أيَّ حصانة خاصة من العقاب، إن انتهكوا حقوق الآخرين. فالجمهور الذي يُعدُّون ممثلين له، يمكن أن يزودهم بمسؤولية التأمين أو الضمانة في أن يغطي مسؤوليتهم. لكنه قد لا ينقص من مسؤوليتهم مقارنة بمسؤولية الأشخاص الآخرين. كما أن هيئات الحماية لن تكون ذات مسؤولية محدودة، وكذلك الأمر بالنسبة لأي مؤسسة تعاونية أخرى. فأولئك الذين يتعاملون بشكل إرادي مع مؤسسة تعاونية (كزبائن، دائنين،

عمال وآخرين) سيفعلون ذلك من خلال عقود تحدد بصراحة مسؤولية المؤسسة، إن كانت تلك هي الطريقة التي تختارها التعاونية للقيام بشغلها. ومسؤولية التعاونية تجاه أولئك المشتبكين معها طوعياً ستكون غير محدودة، ويفترض أنها ستختار تغطية هذه المسؤولية بسياسات تأمينية كافية.

ترى هل تتصف الدولة التي ذكرناها آنفاً بالشرعية، وهل تحكم بصورة شرعية؟ إن هيئة الحماية المهيمنة تمتلك سلطة فعلية، لقد اكتسبت هذه السلطة ووصلت إلى وضع هيمنتها دون أن تنتهك حق أحد، وهي تدير هذه السلطة على أفضل نحو يتوقعه إنسان، فهل تزيد هذه الحقائق من كونها الماسكة الشرعية بالسلطة؟ وحسبما تستخدم كلمة «الشرعية» في النظرية السياسية، فإن أولئك الذين يديرون السلطة بصورة شرعية هم مخولون، ومخولون على نحو خاص بإدارتها(*). فهل تتمتع هيئة الحماية المهيمنة بأيٍّ تخويل خاص؟ إن الهيئة المهيمنة وأيَّ هيئة صغيرة أخرى، أو هيئة مهيمنة وأي فرد ليس مرتبطاً بها، الكل يكون على قدم المساواة، من حيث طبيعة الحقوق التي تتمتع بها هذه الهيئات لتحصيل حقوق الآخرين. فكيف يمكن أن تكون لها تخويلات مختلفة؟

لننظر في ما إذا كانت هيئة الحماية المهيمنة مخولة في أن تكون الوحيدة التي يحق لها أن تهيمن. ترى هل المطعم الذي تختار الذهاب إليه في ليلة من الليالي مخول بحمايتك؟ لعل هناك ما يغري المرء بالقول، في ظروف معينة، إن من حقه ذلك أو هو يستحق، لأنه يقدم الطعام الأفضل، بأقل تكلفة وفي جو لطيف رائع، كما يعمل عماله طويلاً باذلين كل جهد ليفعلوا ذلك، مع ذلك يظل صاحب المطعم غير مخول بأن يكون حاميك[10]. كما أنك لا تنتهك أي تخويل لهم إن

(*) إن المحاولات لشرح فكرة شرعية الحكومة، بحسب مواقف ومعتقدات رعاياها، واجهت زمناً صعباً وهي تتجنب إعادة إدخال فكرة الشرعية، عندما يحين الوقت لشرح المضمون الدقيق لمواقف الرعايا ومعتقداتهم، رغم أنه ليس من الصعب كثيراً جعل الحلقة أوسع: فالحكومة الشرعية هي الحكومة التي ينظر إليها كل رعاياها، بوصفها تحكم حكماً شرعياً.

اخترت أن تذهب إلى مكان آخر. لكن، باختيارك الذهاب إلى هناك، تخولهم بأن يخدموك ويطلبوا منك الحساب. لكن هم غير مخولين بأن يكونوا الوحيدين الذين يخدمونك، إنما هم مخولون بخدمتك. كذلك، علينا أن نميز بين كون هيئة الحماية مخولة بأن تكون الجهة التي تدير سلطة معينة وبين كونها مخولة بإدارة السلطة[11]. فهل التخويل الوحيد للهيئة المهيمنة في هذه الحالة، هو كونها مخولة بإدارة السلطة؟ على أنه يمكننا أن نتوصل إلى مسائل التخويل من خلال طريق آخر يوضح على نحو أفضل وضع الأشخاص الذين هم في حالة الطبيعة.

يمكن لهيئة الحماية أن تعمل مع أو ضد شخص بعينه. إنها تعمل ضده في حال نفذت حقوق شخص آخر ضده، فتعاقبه أو تفرض تعويضاً عليه وتحصّله منه وهلم جراً. وهي تعمل معه إذا ما دافعت عنه ضد الآخرين، عاقبت الآخرين لانتهاكهم حقوقه، أرغمت الآخرين على تعويضه، وهلم جراً. ذلك أن منظّري حالة الطبيعة يعتقدون بأن هناك حقوقاً معينة تظل لضحية الخطأ، يمكن للآخرين أن يحصلوها فقط، إذا ما فوضهم هو بأن يفعلوا ذلك، كما أن هناك حقوقاً أخرى يمكن للآخرين أن يحصلوها، سواء فوضهم الضحية بذلك أم لم يفوضهم. فالحق بتحصيل التعويض من النوع الأول، أما الحق بالمعاقبة فهو من النوع الثاني، ذلك أنه إذا ما اختار الضحية ألا يتم تعويضه، لا يمكن لأيٍّ جهة أخرى أن تحصِّل تعويضاً له أو للجهة نفسها بدلاً منه. لكن إذا ما رغب الضحية في التعويض، لماذا يمكن فقط لأولئك الذين فوضهم، بأن يعملوا من أجله ويحصلوا التعويض؟

من الواضح، أنه إذا كان هناك أشخاص عدة، كل منهم يحصل تعويضاً كاملاً من المرتكب فإن هذا سيُلحق به ظلماً. إذن كيف يمكن البت بمن هو الشخص الذي يحصّل التعويض؟ هل الشخص الذي يمكن أن يحصّل التعويض هو الشخص الذي يعمل أولاً لتحصيل التعويض الكافي للضحية؟ لكن السماح للكثيرين بأن يتنافسوا على من يكون الأول، وينجح في تحصيل التعويض، سيورط المذنبين والضحايا على حد سواء، في الكثير من عمليات الاستماع (في المحاكم) المنفصلة والمستهلكة للوقت والطاقة، التي ستؤدي واحدة منها فقط

لدفع التعويض عملياً. لكن الشكل البديل، ربما الشخص الذي يبدأ أولاً المحاولة لتحصيل التعويض يضع يده على القضية، بحيث لا يمكن للآخرين أن يتدخلوا في العملية. غير أن هذا سيسمح للمذنب نفسه بأن يكون له حليف، يمكن أن يكون أول من يبدأ بإجراءات التعويض (التي قد يطول زمنها وتتعقد وربما تكون غير حاسمة) كي يمنع الآخرين من تحصيل التعويض منه.

نظرياً، يمكن اللجوء إلى قاعدة اعتباطية لاختيار الشخص الذي سيقوم بتحصيل التعويض (أو يكلف شخصاً آخر بتحصيله) ـ مثال على ذلك، محصِّل التعويض هو ذلك الشخص الذي يأتي اسمه مباشرة بعد اسم الضحية في لائحة مرتبة أبجدياً بأسماء الجميع في المنطقة (فهل هذا يفضي بالناس لأن يضحوا بمن يسبقهم مباشرة في الترتيب الأبجدي؟) ذلك أن يكون الضحية هو الذي يختار محصِّل التعويض، يضمن على الأقل، أنه سيظل متمسكاً بالمضمون لدى انطلاق العملية، ولن يستمر بالمحاولة في الحصول على تعويضات أخرى. كما أن الضحية لن يعتقد أنه اختار عملية ذات طبيعة غير عادلة لنفسه، أو إذا توصل إلى الاعتقاد بهذا، فإنه لن يلوم سوى نفسه. ذلك أنه من مصلحة مرتكب الخطأ أن يتورط الضحية في العملية ويلتزم بها. إذ أن الضحية، في الحالة الأخرى، سيباشر عملية ثانية لتحصيل بقية ما يعتقد أنه يستحق من تعويض. لكن من الممكن التوقع من الضحية أن يلتزم بتقييده ضد عملية مزدوجة، فقط إذا كانت العملية الأولى هي الوحيدة التي يلتزم بها ويثق إلى حد ما بنتائجها، إنما لن تكون الحالة هكذا، إذا ما قام حليف المرتكب بالحصول على حكم أولي. لكن ما الخطأ بالنسبة للخطر المزدوج، على فرض أنه إذا كانت نتيجته غير عادلة، فإن الشخص المعاقَب يمكن أن يتصرف بنفسه، ولماذا يا ترى لا يمكن للضحية أن يضع المذنب بحقه تحت خطر مزدوج، حتى ولو كانت العملية الأولى هي العملية التي كان قد فوض بها بنفسه؟ ألا يمكن للضحية أن يقول إنه كان قد فوض شخصاً آخر في تحصيل تعويضه الكامل، وأنه نظراً لأن الموكَّل أخفق في فعل ذلك تماماً، فإن من ضمن حقوقه أن يفوض هو نفسه شخصاً آخر بالقيام بذلك؟ وإذا كان الشخص الأول الذي أرسله ضد المذنب قد أخفق في الوصول إليه، ألا

يمكنه أن يرسل آخر، وإذا وصل إليه لكن تم شراؤه، ألا يمكن للضحية أن يرسل شخصاً من جديد؟ ولماذا لا يمكنه أن يرسل آخر، إذا كان موكّله الأول قد أخفق في أداء مهمته أداء صحيحاً؟ من المؤكد أنه إذا أرسل شخصاً آخر لتحصيل شيء ما يفوق، ويتجاوز ما حاول موكّله الأول أن يحصّل، فإنه سيقع تحت خطر أن الآخرين سيعتقدون أن تحصيله الإضافي غير عادل وبذلك يعارضونه. لكن هل هناك يا ترى شيء آخر سوى تعقله وحكمته كأساس، لأن لا يفعل ذلك؟ ثمة سبب ضد الخطر المزدوج في الجهاز القانوني المدني، كما نتصور ذلك عادة. فنظراً لأن كل ما يمكن اتخاذه هو اعتقال واحد، سيكون من غير العدل السماح للادعاء بأن يحاول ذلك المرة تلو المرة إلى أن ينجح. هذا لا ينطبق على حالة الطبيعة حيث لا تُقَر المسألة بشكل مطلق، كما أنها لا تكون ملزمة للكل، حين يصل وكيل الضحية أو وكالته إلى الحكم. فمن غير العدل أن نعطي المدعي في جهاز مدني الكثير من الفرص للتوصل إلى حكم نهائي وملزم، ذلك أنه إذا كان حسن الحظ مرة واحدة، فإنه سيكون هنا فرصة ضئيلة لإعادة المسار بالنسبة للشخص الذي يوجد أنه مرتكب. لكن في حالة الطبيعة، هناك إمكانية لإعادة المسار بالنسبة للشخص الذي يعتقد أن الحكم المتخذ ضده غير عادل[12]. مع ذلك حتى لو لم يكن هناك ضمانة بأن الضحية سيُعدُّ قرار موكّله مقبولاً، فإن من المحتمل أكثر أن يعدَّه هكذا، من أن يعتبره قرار طرف ثالث مجهول، وبذلك يكون اختياره لمحصّل التعويض خطوة باتجاه إنهاء القضية. (فخصمه يمكن أن يقبل بالنتيجة أيضاً، كذلك هناك سبب آخر بعد، ربما هو السبب الأهم، وذلك هو كون الضحية الجهة الصحيحة للقيام بتحصيل التعويض، وهي الجهة الوحيدة التي يدان لها بالتعويض، ليس فقط بمعنى أن المال يجب أن يذهب إليها، بل أيضاً بمعنى أن الآخر ملزم بواجب الدفع لها. (هنا الأمر مختلف: إذ يمكن أن أكون ملزماً بواجب دفع المال لشخص آخر، لكوني وعدتك بأن أدفع له.) وكونه الشخص الذي يدان له بهذا الواجب التنفيذي، فإن الضحية يبدو هو الطرف المناسب للبت، بالضبط، بكيفية تنفيذ ذلك الواجب.

حق الجميع في إنزال العقاب

مقابل تحصيل التعويض، الذي ينظر إليه كشيء يتم بصورة صحيحة فقط من قبل الضحية أو وكيله المفوض، فإن نظرية حالة الطبيعة تنظر عادة إلى العقاب على أنه الدور الذي يمكن لأي إنسان أن يقوم به. ذلك أن لوك يدرك أن هذا «سيبدو معتقداً غريباً جداً بالنسبة لبعض الناس» (قسم 9). وهو يدافع عنه بالقول إن قانون الطبيعة سيكون بلا جدوى، إن لم يكن لأحد في حالة الطبيعة، السلطة التي تخوله بتنفيذه، وبما أن الكل في حالة الطبيعة لهم حقوق متساوية، فإذا كان من الممكن لأي منهم أن يقوم بتنفيذه، إذن، يكون للجميع ذلك الحق نفسه (قسم 7). كذلك يقول إن المرتكب يصبح خطراً على الجنس البشري بصورة عامة، ولذلك يمكن للجميع أن يعاقبوه (قسم 8)، كما أنه يتحدى القارئ في أن يجد أساساً آخر لمعاقبة بلد من البلدان الغرباء عنه، على جرائم ارتكبوها ضمن أراضيه.

فهل الحق العام في إنزال العقاب على هذا النحو، مضاد للبديهة؟ وإذا ما تم ارتكاب خطأ كبير ما في بلد آخر يرفض أن يعاقبه (إذ ربما تكون الحكومة في حالة تحالف معه، أو هي نفسها مرتكبة الخطأ)، ألا يكون من حقك تماماً أن تعاقب المرتكب وإنزال أذى ما فيه عقاباً له على عمله؟ الأكثر من ذلك، يمكن للمرء أن يحاول أن يستمد حقه في إنزال العقاب من اعتبارات أخلاقية أخرى: حق الحماية، جنباً إلى جنب مع النظرة القائلة بأن حدود المرتكب الأخلاقية تتغير. إذ يمكن للمرء أن يعتنق النظرة الأشبه بالعقد، والخاصة بالنواهي الأخلاقية، ويعتقد أن أولئك الذين ينتهكون حدود الآخرين، يفقدون حقهم في أن تكون حدودهم موضع احترام. وبحسب هذه النظرة، فإن المرء لا يكون ممنوعاً أخلاقياً من القيام بأنواع معينة من الأعمال تجاه الآخرين الذين سبق وانتهكوا موانع أخلاقية معينة (وعوقبوا على ذلك). إن ارتكاب خطأ معين

يعطي الآخرين الحرية في أن يتعدوا على حدود معينة (في حال غياب الواجب في ألا يفعلوه)، والتفاصيل يمكن أن تكون تفاصيل نظرة الرد العقابي ذاتها[13]. إن الكلام عن الحق في إنزال العقاب يمكن أن يبدو غريباً، إذا ما فسرناه بقوة على أنه الحق الذي يوجب ألا يحدث أن يتدخل الآخرون في شؤونه، أو يمارسوا ذلك الحق بأنفسهم وتكون لهم الحرية في أن يفعلوا ذلك. التفسير الأقوى للحق غير ضروري، فالحرية في إنزال العقاب تمنح لوك الكثير مما يحتاجه، بل ربما كل ما يحتاجه، إذا ما أضفنا الواجب المترتب على المذنب في ألا يقاوم معاقبته. إن بإمكاننا أن نضيف إلى هذه الأسباب التي تجعل الادعاء بأن هناك حقاً عاماً للجميع في المعاقبة مقبولاً أكثر، حين لا يكون العقاب، وخلافاً للتعويض، مداناً به للضحية (رغم أنه قد يكون الشخص المهتم أكثر بكثير بتنفيذه) وبذلك لا يكون شيئاً، له سلطة خاصة عليه.

ترى كيف لنظام العقاب المفتوح أن يعمل؟ إن صعوباتنا كلها في أن نتصور كيف يعمل تنفيذ التعويض المفتوح، تنطبق أيضاً على نظام العقاب المفتوح. ثم هناك صعوبات أخرى. أعليه أن يكون نظام أول من يضع يده على القضية؟ وهل يتنافس الساديون لأن يكونوا أول من ينال حصته في إنزال العقاب؟ هذا يكبّر المشكلة كثيراً، أي مشكلة إبقاء المعاقبين بعيداً عن تجاوز حدود العقوبة المستحقة، بالتالي كونها غير مرغوبة، وكذلك الفرص التي يقدمها مع ذلك لعمل بهيج وغير مستغرب. في نظام العقاب المفتوح، ترى هل يكون لأحد الحق في أن يقرر بناء على الرحمة، وهل يسمح لآخر بأن يلغي هذا القرار، بإنزال عقاب إضافي، طالما أن المقدار لم يتجاوز الكم المستحق؟ وهل باستطاعة المرتكب أن يأخذ حليفاً يعاقبه، إنما عقاباً خفيفاً؟ هل سيكون هناك أي احتمال في أن يشعر الضحية بأن العدالة أخذت مجراها؟ وهكذا دواليك.

إذا كان النظام الذي يترك العقاب لكل من يصدف أن يقوم به، ناقصاً، ترى كيف ينبغي البتّ بمن يعاقب، من بين كل أولئك الراغبين، وربما التواقين لإنزال العقاب؟ هنا من الممكن الاعتقاد، كما هي الحال من قبل، في أنه ينبغي أن يكون الضحية أو وكيله المفوض. لكن رغم أن الضحية يحتل الموضع

الخاص والبائس لكونه ضحية، والتعويض يجب أن يعود إليه، إلا أنه لا يمتلك حق العقاب. فالمذنب لا يكون خاضعاً لواجب تجاه الضحية يقضي بمعاقبته، وهو لا يستحق أن يكون موضع عقاب «بالنسبة للضحية». بالتالي، لماذا ينبغي أن يكون للضحية حق خاص في معاقبة المذنب، أو يكون هو المعاقِب؟ وإن كان له حق خاص في إنزال العقاب، هل له أي حق في أن يختار عدم تنفيذ العقاب على الإطلاق، أو أن الرحمة مسموحة؟ هل لأحد الحق في أن يعاقب المرتكب ضد رغبة الطرف المساء إليه، الذي يعترض أخلاقياً على صيغة العقاب؟ آخرون ربما يتأثرون أيضاً، بأن يصيبهم الهلع أو يشعرون بفقدان الأمان، إن لم يعاقب مرتكبو جرائم كهذه. وهل الحقيقة القائلة بأن الضحية كان أكثر من تأثر بالجريمة، تعطيه مكانة خاصة فيما يتعلق بمعاقبة المذنب؟ (هل الآخرون يتأثرون بالجريمة، أم فقط بكونها موضع عقاب؟) وإذا كان الضحية قد قُتِل، هل يحق لكل من أقربائه الأدنين أن يعاقبوا المرتكب بالقتل، وأن يتنافسوا على من تراه يكون الأول في التنفيذ؟ ربما حينذاك، وبدلاً من أن تكون القضية هي أن أي واحد يمكن أن يُنزل العقاب، أو أن الضحية وحده له الحق في إنزال العقاب، يكون الحل في أن يعمل المعنيون (أي بالتحديد. الجميع) بشكل مشترك لإنزال العقاب، أو يمكّنون شخصاً ما من إنزاله. لكن هذا يتطلب جهازاً مؤسساتياً أو صيغة قرار ضمن حالة الطبيعة ذاتها. وإذا ما حددنا بأن من حق الجميع الإسهام في البتِّ النهائي بالعقوبة، فإن هذا سيكون الحق الوحيد من هذا النوع، الذي يتمتع به الناس في حالة الطبيعة، ولسوف يضاف إلى هذا الحق (أي الحق في البتِّ بالعقوبة) أن الناس يتمتعون به بشكل مشترك لا إفرادي. هناك على ما يبدو طريقة حسنة، كي نفهم كيف للحق في المعاقبة أن يتم ضمن حالة الطبيعة. من هذا النقاش المتعلق بمن يمكن أن يحصّل التعويض ومن يمكنه أن يعاقب، يظهر تفرع آخر لمسألة تخويل رابطة الحماية المهيمنة أو تفويضها.

يقوم العديد من الأشخاص بتفويض رابطة الحماية المهيمنة، لأن تعمل كوكيل عنهم لتحصيل تعويض لهم. بذلك تكون مخولة بالعمل من أجلهم، في حين تكون هيئة صغيرة مخولة بالعمل من أجل عدد أقل من الأشخاص، بينما

الفرد يكون مخولاً فقط بالعمل لنفسه. بهذا المعنى، أي امتلاك عدد أكبر من التفويضات الإفرادية، لكن من النوع الذي يتوفر للآخرين أيضاً، يكون لهيئة الحماية المهيمنة التفويضات الأكثر عدداً. هنا يمكن قول شيء ما، بناء على عدم وضوح الكيفية المتعلقة بالمدى الذي تعمل به حقوق المعاقبة في حالة الطبيعة. فإلى الحد الذي يكون مقبولاً، كل من يدعون مثل هذا الحق في المعاقبة، عليهم أن يعملوا بشكل مشترك، ثم إن وكالة الحماية سينظر إليها باعتبار أنه يتوفر لديها العدد الأكبر من التفويضات لتنفيذ العقوبة، نظراً لأن الكل تقريباً يفوضونها بأن تعمل مكانهم. وبتنفيذها للعقوبة، تزيح وتستبق كل أعمال الآخرين الأقل عدداً فيما يتعلق بالمعاقبة. وأي فرد بعينه يتصرف سيلغي أعمال الآخرين جميعاً وتفويضاتهم، في حين أن عدداً كبيراً من الناس سيشعرون بأن تفويضهم موضع تطبيق، حين يبدأ وكيلهم أي رابطة الحماية المهيمنة، بالعمل. هذا يعلل الاعتقاد بأن رابطة الحماية المهيمنة أو الدولة تتمتع بشرعية خاصة ما، إذ لكونها، لديها العدد الأكبر من التفويضات بالعمل، هي مخولة أكثر بأن تعمل، لكنها ليست مخولة بأن تكون الوكالة المهيمنة، ولا أي شيء آخر.

هنا علينا أن نلاحظ مصدراً محتملاً آخر، للنظر إلى شيء ما بوصفه الموقع الشرعي لممارسة السلطة التنفيذية. ذلك أنه ضمن المدى الذي ينظر فيه الأفراد بمسألة اختيار هيئة الحماية كأداة للتنسيق، مع الحسنات المتعلقة بتلاقيهم بسرعة على الهيئة ذاتها، رغم أنه لا يهم كثيراً جداً أية هيئة، يمكنهم أن يعتقدوا أن هذه الهيئة التي استقروا عليها هي الوحيدة المناسبة في الوقت الحاضر للتطلع لحمايتهم. لنتأمل مكان اجتماع حي من الأحياء، يلتقي فيه المراهقون. قد لا يهم كثيراً جداً أين هو المكان، طالما أن الجميع يعرفونه ويعرفون أن الآخرين يلتقون فيه، وذلك بالاعتماد على أن الآخرين سيذهبون إلى هناك، إن ذهبوا إلى أي مكان. ذلك المكان يصبح «المكان الذي تذهب إليه» لتلتقي بالآخرين. هنا، لا يكون الأمر فقط أن من المحتمل أكثر أن تفشل إن بحثت عن مكان آخر، بل أن الآخرين ينتفعون من الالتقاء في ذلك المكان، ويحسبون حسابهم بالنسبة له، كما تنتفع أنت منه وتحسب حساب التقائهم هناك. إذ ليس له الحق في أن يكون

مكان الاجتماع، إذا كان مخزناً، صاحبه غير مخول بأن يجعل مخزنه المكان الذي يلتقي فيه الناس، وليست المسألة أن الأفراد يجب أن يلتقوا هناك. إنه فقط مكان للقاء. كذلك يمكن للمرء أن يتصور هيئة حماية معينة تصبح الوحيدة التي يمكن أن توفر لك الحماية. وإلى المدى الذي يحاول فيه الناس أن ينسقوا أعمالهم ويلتقوا على هيئة حماية، يصبح الكل زبائن لديها لا تكون العملية، إلى ذلك المدى، عملية يد غير مرئية البتة. إذ سيكون هناك حالات وسيطة، حيث ينظر بعضهم إليها بوصفها لعبة تنسيق، وآخرون، بنسيانهم هذا، يردون فقط ردات فعل على إشارات محلية[14].

حين تمارس هيئة وحيدة واحدة حق منع الآخرين من اللجوء إلى إجراءات لا يعول عليها لتحقيق العدالة، فإن ذلك هو ما يصنع دولة الأمر الواقع. مُسوِّغنا لهذا المنع يقوم على الجهل، عدم التأكد والافتقار لمعرفة الناس. فمن غير المعروف، في بعض المواقف، ما إذا كان شخص بعينه قد قام بعمل معين أم لا، وما إذا كانت الإجراءات لاكتشاف هذا، تختلف من حيث عدالتها أو التعديل عليها أم لا. فقد نسأل، في عالم المعرفة والمعلومات الفعلية الكاملة، ما إذا كان باستطاعة أحد أن يدعي بصورة شرعية الحق (دون أن يدعي أنه صاحب ذلك الحق الوحيد) في منع آخر من معاقبة طرف مذنب. بل حتى مع الاتفاق الفعلي المعين، قد يكون هناك اختلاف حول مقدار العقوبة التي يستحقها عمل بعينه، وحول أي الأعمال تستحق العقوبة. لقد سرت في هذا البحث (قدر المستطاع) دون أن أسأل أو أركز على الفرضية الشائعة، بالنسبة لكثير من التنظير الفوضوي واليوطوبي، في أن هناك مجموعة من المبادئ الواضحة كفاية، بحيث تُقبل من قبل كل الناس ذوي النية الحسنة، كما أنها دقيقة كفاية بحيث تقدم إرشاداً لا لبس فيه ولا غموض في أوضاع بعينها، وواضحة كفاية، بحيث يدرك الكل ويتفهم ما تمليه، وكاملة كفاية بحيث تغطي كل المشاكل التي ستنشأ عملياً. إن إقرار الحالة بالنسبة للدولة في إنكار فرضية كهذه، سيترك نوعاً من الأمل في أن التقدم المستقبلي للبشرية (وللفلسفة الأخلاقية) يمكن أن يؤدي إلى اتفاق كهذا، كما يمكنه أن يقطع الطريق على مُسوِّغ قيام الدولة. مثل هذا اليوم لا

يبدو بعيداً، عندما يتفق كل الناس ذوي النية الحسنة على المبادئ التحررية وحسب، غير أن هذه المبادئ لم تقر على نحو كامل بعد، وليس هناك حتى الآن مجموعة مبادئ يتفق عليها أنصار مبادئ الحرية كلهم. لننظر، مثلاً، في قضية ما إذا كان نسخ الكتاب الكامل بدم بارد مشروعاً أم لا. بعض التحرريين يحتجون بأنه غير مشروع، لكن يدعون بأن من الممكن احتواء آثاره، إذا ما أدخل الكتّاب والناشرون في العقد، حين يتم بيع المخطوط، شرطاً يمنع طباعته دون إذن، ومن ثم تُقاضى أيٌّ قرصنة لكتاب بسبب خرق الشرط في ذلك العقد. هنا من الواضح أنهم ينسون أن بعض الناس يفقدون أحياناً الكتب وأن بعضهم يلقونها. هناك تحرريون آخرون يخالفونهم[15]. كذلك الأمر بالنسبة لبراءات الاختراع. فإذا كان من الممكن لأناس متقاربين جداً نظرياً، أن يختلفوا على نقطة أساسية كهذه، فإن هيئتي حماية تحرريتين قد تخوضان معركة من أجلها. إذ قد تحاول هيئة منهما أن تنفذ المنع على نشر شخص من الأشخاص لكتاب بعينه (لأن هذا ينتهك حق الملكية بالنسبة للكاتب) أو يعيد إنتاج اختراع معين لم يقم هو نفسه بابتكاره بشكل مستقل، في حين أن الهيئة الأخرى تكافح ضد هذا المنع عادَّةً إياه انتهاكاً لحقوق الأفراد. إذ يناقش الفوضويون غير المعارضين بأن الاختلافات حول ما ينبغي تنفيذه، تقدم سبباً آخر بعد (بالإضافة إلى نقص المعرفة الفعلية) هو جهاز الدولة، كما تقول أيضاً بالحاجة أحياناً لتغيير محتوى ما ينبغي أن ينفَّذ. فالناس الذين يؤثرون السلام بالنسبة لنظرتهم إلى الحق، سيتحدون معاً في هيئة واحدة، لكن طبعاً إن كان إيمان الناس بهذا الإيثار صادقاً خالصاً، فإن هيئات حمايتهم لن تخوض المعارك أيضاً من أجل ذلك.

القيد الوقائي

أخيراً، دعونا نلاحظ كيف أن قضية الاحتجاز الوقائي «أو القيد الوقائي» هي ذات صلة بمبدأ التعويض (الفصل 4)، وكذلك بنقاشنا في الفصل 5 للحماية الواسعة التي تتطلب أن توفرها الدولة بالغة الصغر، حتى بالنسبة لأولئك الذين لا يدفعون ثمن الحماية. الفكرة هنا يجب توسيعها بحيث تشمل كل القيود المفروضة على الأفراد، لكي يتم تخفيف الخطر الماثل في انتهاكهم لحقوق الآخرين، ولندعُ هذه الفكرة الموسعة «القيد الوقائي». يدخل ضمن هذا ما يتطلب من بعض الأفراد أن يقدموا تقريراً للمسؤول الحكومي مرة في الأسبوع (كما لو أنهم يقومون بمهمة دورية) عن منع بعض الأفراد من أن يكونوا في أماكن معينة في ساعات معينة، عن قوانين ضبط الأسلحة، وما شابه (لكن ليس القوانين التي تمنع نشر مخططات أجهزة الإنذار في المصارف). يشتمل الاحتجاز الوقائي على حبس شخص من الأشخاص ليس لجريمة ارتكبها، بل للتكهن بأن الاحتمال كبير في أن يرتكب جريمة. (وجرائمه السابقة يمكن أن تكون جزءاً من المعطيات التي يتم التكهن بناء عليها.)

وإذا كانت قيود وقائية كهذه ظالمة، فذلك لا يمكن أن يكون، لأنها تقوم بالمنع قبل حدوث الشيء، ذاك الذي يُعدُّ خطراً. إذ أن النظام القانوني التنفيذي الذي يتضمن موانع توضع على تنفيذ العدالة بصورة شخصية، هو نفسه يقوم على اعتبارات وقائية[16]. ذلك أنه لا يمكن الادعاء أن اعتبارات كهذه، تشكل الأساس لوجود كل الأنظمة القانونية التي تمنع تنفيذ العدالة بصورة شخصية، لا تتسق مع وجود نظام قانوني عادل، ولا تتسق بأي حال، إن كان المرء يرغب في أن يؤكد على أن بالإمكان أن يكون هناك نظام قانوني عادل. ترى هل هناك أسس للحكم على القيود الوقائية بأنها غير عادلة، وأنها لا تطبق بشدة أيضاً على المنع بالنسبة لتنفيذ العدالة بصورة شخصية، تلك التي تشكل الأساس

بالنسبة لوجود كل نظام قانوني للدولة؟ أنا لا أدري إن كان بالإمكان إبطال القيود الوقائية، على أساس العدالة، من ضمن موانع مماثلة تقلل الخطر، وهي أساسية بالنسبة للنظم القانونية. ربما يساعدنا في هذا المجال، نقاشنا المبكر في هذا الفصل للمبادئ التي تميز بين الأعمال أو العمليات التي لا حاجة فيها لاتخاذ قرار آخر من أجل ارتكاب الخطأ، وبين العمليات التي يقع فيها الخطأ فقط، إذا قرر الشخص لاحقاً أن يرتكب الخطأ. وإلى المدى الذي يُنظر فيه إلى الناس باعتبارهم غير قادرين على اتخاذ قرار مستقبلي، كما ينظر إليهم فقط كآلات وضعت قيد العمل الذي سيرتكب (أو قد) يرتكب خطأ ما (أو إلى المدى الذي ينظر إليهم فيه على أنهم عاجزون عن اتخاذ قرار ضد العمل بصورة خاطئة؟)، حينذاك سيبدو من المحتمل أن القيد الوقائي مشروع، شريطة أن تعوَّض الأضرار الناجمة عنه (انظر أدناه)، ولسوف يكون مسموحاً به للاعتبارات ذاتها التي تشكل الأساس لوجود نظام قانوني (على الرغم من أن اعتبارات أخرى يمكن أن تلغيه.) لكن إذا كان الشر (المخيف) الذي يمكن للشخص أن يفعله حقاً، يرتكز على قرارات خاصة بارتكاب الخطأ الذي لم يرتكبه بعد، حينذاك، ستحكم المبادئ السابقة على الحجز الوقائي، أو القيد الوقائي، بأنه غير شرعي وغير مسموح به(*).

بل حتى إذا لم يكن بالإمكان تمييز القيد الوقائي، على أساس العدالة، من الموانع المماثلة التي تشكل أساس النظم القانونية، وإذا كان احتمال الخطر كبيراً إلى حد يكفي لجعل التدخل عن طريق المنع مسموحاً به، يظل الأمر أن حالات المنع تلك من أجل الحصول على المزيد من الأمان لفارضي المنع أنفسهم، يجب أن يتم تعويض من وقع عليهم المنع (الذين يحتمل تماماً أن لا يؤذوا أحداً عملياً) عن الأضرار التي ألحقها بهم المنع. هذا ينبع من، ويقتضيه تماماً، مبدأ

(*) هل هذا يصح حتى إذا قدم فارضو القيود تعويضاً كاملاً، بإعادة من وضع عليه القيد إلى المكانة العالية التي كان يشغلها على منحنى الحياد، بدلاً من تعويضه فقط عما لحقه من أضرار؟.

التعويض في الفصل 4. لكن في حالة الموانع والمتطلبات الصغرى، فإن تعويضاً كهذا قد يكون من الميسر توفيره (وربما يتم توفيره في هذه الحالات حتى عندما لا تشكل ضرراً.) ثمة معايير أخرى، من ضمنها حظر التجول على بعض الأشخاص وفرض قيود محددة على أنشطتهم، وهذا يقتضي تعويضاً مادياً. كما سيكون من المستحيل بالنسبة للجمهور أن يقدم تعويضاً عن الأضرار التي لحقت بشخص ما تم حبسه كقيد وقائي، ربما فقط بتخصيص منطقة سارة لأشخاص كهؤلاء، يتم التكهن بأنهم خطرون كل الخطر، منطقة رغم أنها تكون مسيجة ومحروسة، إلا أنها تحتوي فنادق انتجاع، مرافق تنزه وما شابه، حيث يمكن لتحقيق هذا المطلب التعويض عن الأضرار التي تلحق بهم. (وطبقاً لمناقشتنا الأسبق، يمكن السماح بتحميل هؤلاء الأشخاص عبء أجور، ليست أعلى من أجور منازلهم وفواتير طعامهم العادية في المجتمع الأوسع. لكن هذا لن يكون مسموحاً به، إذا لم يكن باستطاعة الشخص كسب دخل قريب من دخله في الخارج، لأن هذا العبء يقضي حينذاك على كل موارده المالية).

مركز احتجاز كهذا ينبغي أن يكون مكاناً جذاباً للعيش، وحين يحاول أعداد من الناس أن يؤمّنوا إرسالهم إليه، يمكن للمرء أن يستخلص أنه تتوفر فيه من أسباب الرفاهية، ما يكفي لتعويض أي شخص عن الأضرار التي تلحق به لكونه ممنوعاً من العيش بين الآخرين في المجتمع الأوسع(*)، هنا أنا لا أناقش تفاصيل مخطط كهذا. فهناك صعوبات نظرية (مثلاً، البعض سيتضررون أكثر من الآخرين، لاستبعادهم من المجتمع الأوسع)، واعتراضات أخلاقية محتملة

(*) بما أنه ينبغي تعويض الأضرار فقط، ربما شيء ما أقل من مكان يختاره الناس سيكون كافياً، لكن مع تغير قاس كالاحتجاز ضمن جماعة سكانية، سيكون من الصعب تقدير مدى الأضرار. فإذا كان سيوقع ضرراً، فإن هذا يعني أنه ينبغي إعاقة أنشطة معينة لديه، مقارنة بالآخرين، وربما يكون التقييد الحاد، كالاحتجاز مثلاً، مطلوباً كتعويض كامل عن الأضرار. وربما فقط حين يغري المكان البعض، سيكون المرء في وضع يفكر فيه أنه يعوض كل من يوجد هناك.

(مثال على ذلك، هل يتم انتهاك حقوق أحدهم حين يرسل إلى مكان، جبناً إلى جنب مع كل أولئك الناس الخطرين الآخرين؟ هل أسباب الترف والرفاهية الزائدة تعوض عن الحظر الزائد؟) وأنا أذكر مراكز الاحتجاز الانتجاعية لا لكي اقترحها- بل لأبين نوع الأشياء التي يتعين على مناصري الاحتجاز الوقائي أن يفكروا بها، ويرغبوا في تأييدها والدفع مقابل إقامتها. أما حقيقة أن على الجمهور أن يعوض الأشخاص الذي يحتجزهم وقائياً عن الأضرار التي يسببها لهم في تلك الحالات (إن كان هناك أي منها)، حيث يمكن بشكل مشروع أن يُفرَض عليهم قيوداً يفترض أن تعمل كضابط هام يمنع الجمهور من فرض قيود كهذه. فذلك يعني أن من الممكن أن ندين أي مخطط لقيود وقائية لا يتضمن شروطاً تجعل تعويضاً كهذا بالقدر الصحيح. لكن حين يجتمع هذا مع استنتاجاتنا في الفقرة السابقة، فإنه يترك مجالاً قليلاً، إن ترك أي شيء، بالنسبة للقيود الوقائية المشروعة.

إن مناقشة مختصرة لبعض الاعتراضات على هذه النظرة المتعلقة بالقيد الوقائي ستمكننا من العودة للنظر باعتبارات عالجناها سابقاً في نصوص أخرى. إذ قد نتساءل ما إذا كان من الممكن أن يسمح يوما لبعض الناس أن يقيدوا وقائياً آخرين، حتى وإن عوضوا هؤلاء الآخرين عن الأضرار التي لحقت بهم. وبدلاً من نظام القيد الوقائي، لماذا لا يتعين على هؤلاء الذين يرغبون في أن يفرض على الآخرين قيود وقائية أن يستأجروهم (يدفعوا لهم) لقاء تحملهم تلك القيود؟ وبما أن هذه الصفقة ستلبي الشرط الضروري الأول لصفقة «غير منتجة» (انظر الفصل 4)، وبما أن ما يكسبه أحد الأطراف (الذي لا يكون كنتيجة للصفقة أفضل مما لو أن الطرف الآخر لم يكن قد قام بشيء له شأن به) هو فقط تخفيف الاحتمال بالتعرض لما سيكون تعدياً ممنوعاً على حدود، إن تم عند قصد، فإن حججنا السابقة المتعلقة بقرار السوق في توزيع المنافع المتبادلة للصفقة، لا تنطبق هنا. بدلاً من ذلك لدينا هنا مرشح للمنع مع تعويض، وبشكل أقوى (طبقاً لمناقشتنا في الفصل 4) مقابل المنع مع تعويض فقط عن الأضرار

الواقعة. ثانياً، في كثير من أوضاع القيود الوقائية، «الناتج» (أي بالتحديد كونه موضع قيود) يمكن تمويله فقط من قبل ذلك الطرف. إذ لا يكون هناك، ولا يمكن أن يكون شخص آخر، منافس ما يمكن أن يبيعك ذلك، إذا كان ثمن الشخص الأول عالياً جداً. إن من الصعب أن نرى لماذا في هذه الحالات من الصفقات غير الإنتاجية (على الأقل بسبب الشرط الأول اللازم)، وينظر إلى تقييم ثمن الاحتكار على أنه الصيغة المناسبة لتوزيع المنافع. لكن، إذا كان الهدف من برنامج القيد الوقائي هو جلب الاحتمال الكلي للخطر، بحيث يقع على الآخرين تحت عتبة معينة، بدلاً من تقييد كل شخص خطر يقوم بأكثر من إسهام، كحد أدنى ثابت، في هذا الحظر الإجمالي، حينذاك يمكن إنجاز هذا دون أن يعرَّضوا كلهم لفرض القيود، وإذا ما تم استئجار ما يكفي، فإن هذا سيخفض إجمالي الخطر الواقع من قبل الآخرين إلى ما دون العتبة. في أوضاع كهذه، يكون للمرشحين لفرض قيود وقائية، بعض الحق في التنافس على فرض الثمن بين بعضهم بعضاً، لأنهم يشغلون مكاناً ما أقل مما يتطلبه وضع السوق.

لكن حتى إن كان فارضو القيود ليسوا بحاجة للتوصل إلى اتفاق طوعي ثنائي الجانب مع أولئك الذين يفرضون عليهم القيود، لماذا لا يطلب منهم على الأقل أن ينقلوا أولئك الذين يريدون تقييدهم إلى منحنى حياد أدنى؟ لماذا يكون المطلوب فقط ذلك التعويض الذي يتم عن الأضرار الواقعة؟ يمكن للمرء أن ينظر إلى التعويض على أنه تسوية يتم التوصل إليها، لأن المرء لا يستطيع أن يفصل فصلاً باتاً بين وضعين جذابين إنما غير متسقين: (1) لا دفع، لأن الأشخاص الخطرين يمكن أن تفرض عليهم قيود، وبذلك يكون هناك حق فرض قيود عليهم. (2) تعويض كامل، لأن الشخص قد يعيش دون أن تفرض عليه قيود. ودون أن يؤذي أحداً فعلاً، وبذلك لا يكون هنالك حق فرض قيود عليه. لكن المنع مع التعويض عن الأضرار ليس هو تسوية تقوم على «شطر الاختلاف» بين وضعين جذابين بالتساوي، يمكن الاختيار بينهما، أحدهما صحيح، لكن لا ندري أيهما. بدلاً من ذلك يبدو لي أن الوضع الصحيح هو ذاك الذي يلائم القوة

الموجهة (الأخلاقية) الناتجة عن معارضة اعتبارات ذات وزن، كل منها يجب أخذه بالحسبان بشكل من الأشكال(*).

هذا ينهي تأملنا في هذا الفصل بالاعتراضات على حجتنا التي أدت إلى الدولة الصغرى، وكذلك تطبيقنا للمبادئ المطورة في تلك الحجة على قضايا أخرى. ولكوننا انتقلنا من الحالة الفوضوية إلى الدولة الصغرى، فإن مهمتنا الرئيسة التالية هي أن نؤسس لذاك الذي لن نمضي أبعد منه.

(*) ماذا إن كان الجمهور قد أُفقِر إلى حد أن تعويض أولئك الذين لم تفرض عليهم قيود سيكون خطراً جداً؟ ألا يمكن لجماعة زراعية متكافلة أن تفرض قيوداً وقائية على أي شخص؟ نعم يمكنها، لكن فقط إن قدم فارضو القيود ما يكفي ويزيد في محاولة تعويضهم، بحيث يقدمون ما يكافئ الانخفاض في أوضاعهم (وذلك بتقديم سلع لهم ووضعهم في إطار التعويض) وأوضاعِ أولئك الذين فرضت عليهم قيود (مع التعويض). مع ذلك يظل من تفرض عليه القيود متضرراً بشكل من الأشكال، لكن ليس أكثر من كل شخص آخر. فالمجتمع يُفقَر بالنسبة لفرض القيود الوقائية، إن كان فارضو القيود هؤلاء لا يستطيعون تعويض من يفرضون عليهم القيود، لقاء الأضرار التي أصابتهم، دون أن ينتقلوا هم أنفسهم إلى وضع يكونون فيه متضررين، أي دون أن ينتقلوا هم أنفسهم إلى الوضع الذي يصابون فيه بالضرر، إن انتقل بعض الأشخاص فقط إليه. يتعين على المجتمعات المُفقَرة أن تقوم بالتعويض عن الأضرار، إلى أن يتم تسوية أوضاع أولئك المفروضة عليهم القيود وتصبح مكافئة. مفهوم «التكافؤ» هنا يمكن أن يعطى تفسيرات مختلفة: يعطى المتضرر كوضع مطلق وضع المساواة (وهو التفسير الذي قد يبدو قوياً على نحو غير معقول، بالنظر إلى حقيقة مفادها أن بعض أولئك الذين فرضت عليهم قيود يمكن أن ينطلقوا من جديد إلى وضع عالٍ تماماً)، أو يتم تخفيض وضعه بفواصل متساوية، أو يتم تخفيض وضعه بالنسبة المئوية ذاتها، كما يقرر ذلك بناء على خط أساس. إن جعل هذه الأمور المعقدة واضحة أمر يتطلب تصورها ذات أهمية تتجاوز كثيراً اهتماماتنا الأساسية في هذا الكتاب. وبما أن آلان ديرشويتز يخبرني أن التحليل في المجلد الثاني من عمله الواسع المتقدم حول الاعتبارات الوقائية في القانون، يوازي أطرافاً من نقاشنا على هذه الصفحات، يمكننا أن نقترح على القارئ أن يعود إلى هناك من أجل النظر في تلك القضايا على نحو أبعد.

الجزء الثاني

ما بعد الدولة الصغرى؟

الفصل (7)

العدالة التوزيعية

تعد الدولة الصغرى هي الدولة الأوسع التي يمكن تسويغها، ذلك أن أيَّ دولة أوسع ستنتهك حقوق الناس. غير أن كثيراً من الأشخاص قدموا أسباباً تهدف لتبرير الدولة الأوسع. لكن من المستحيل ضمن إطار هذا الكتاب أن نتفحص كل الأسباب التي قدموها. لذلك، سأركز على تلك المعترف عموماً بأنها الأوزن والأشد تأثيراً، لنرى بالضبط الأمكنة التي تفشل فيها. في هذا الفصل سننظر في الادعاء القائل بأن الدولة الأوسع مُسوَّغة، لأنها ضرورية (أو هي الأداة الأفضل) لتحقيق العدالة التوزيعية، لكن في الفصل التالي سنتناول ادعاءات أخرى مختلفة.

لا يُعدُّ المصطلح «عدالة توزيعية» مصطلحاً محايداً. فلدى السماع بمصطلح «التوزيع»، يفترض معظم الناس أن شيئاً أو آلية ما تلجأ إلى مبدأ أو معيار ما لتوزيع التمويل بأشياء. في عملية التوزيع هذه للحصص، خطأ ما يمكن أن يحدث. لذلك السؤال مفتوح على الأقل، ما إذا كانت إعادة التوزيع ستجري أم لا، وما إذا كان علينا أن نعمل مرة ثانية ما تم عمله مرة من قبل، لكن على نحو بائس. مع ذلك، نحن لسنا في وضع الأطفال الذين يعطيهم أحد ما حصصاً من فطيرة حلوى، أحد يقوم بآخر التعديلات الدقيقة ليقوم بقطع الحلوى قطع المهمل اللامبالي. فليس هناك توزيع أساسي، كما أنه ما من شخص أو جماعة مخولة بالتحكم بكل الموارد، وتقرر بشكل مشترك كيف يجب أن يتم تداولها من جديد. فما يحصل عليه كل شخص، يحصل عليه من الآخرين الذين يعطونه إياه مقابل شيء ما يأخذونه منه، أو يعطونه إياه كهدية. ففي مجتمع حر، يتحكم

أشخاص مختلفون بالموارد المختلفة، والتملكات الجديدة تنشأ من الصفقات والأعمال الطوعية للأشخاص. ولا يكون هناك توزيع للحصص أكثر مما يكون هناك توزيع للأزواج في مجتمع يختار فيه الأشخاص من سيتزوجون. الناتج الإجمالي هنا هو نتاج الكثير من القرارات الإفرادية التي يكون الأفراد المختلفون ذوو العلاقة مخولين باتخاذها. يستخدم بعضهم مصطلح «التوزيع»، وهو أمر صحيح، بحيث لا يدل على توزيع سابق يحكمه على نحو صحيح معيار ما (مثلاً «احتمال التوزيع»، مع ذلك، ورغم عنوان هذا الفصل، سيكون من الأفضل أن نستخدم المصطلح الذي يكون محايداً بكل وضوح. هنا سنتكلم عن تملك الناس: ومبدأ العدالة في التملك يصف (جزءاً مما) تقول لنا العدالة (أو تتطلب) بشأن التملك. أولاً سأذكر ما أعتقد أنها النظرة الصحيحة المتعلقة بالعدالة في قضية الممتلكات، ومن ثم ألتفت إلى مناقشة النظرات البديلة[1].

القسم 1

نظرية التخويل

يتكون موضوع العدالة في الممتلكات من ثلاثة موضوعات أساسية. أولها هو الكسب الأصلي للممتلكات، أو الاستيلاء على أشياء غير ممتلكة. هذا يتضمن قضايا من نوع كيف يحدث لأشياء غير ممتلكة أن يتم امتلاكها، والأشياء التي يمكن أن يحدث امتلاكها بهذه العمليات، ومدى ما يحدث أن يتم امتلاكه من خلال عملية بعينها، وهلم جراً. ولسوف نشير إلى الحقيقة المعقدة المتعلقة بهذا الموضوع، التي لن نصوغها هنا. على أنها مبدأ العدالة في الكسب. الموضوع الثاني يتعلق بنقل الممتلكات من شخص إلى آخر. ترى ما هي العمليات التي يمكن لشخص من الأشخاص أن ينقل من خلالها ممتلكات إلى شخص آخر؟ كم يمكن للشخص أن يكسب ممتلكات من آخر هو يمتلكها؟ ضمن هذا الموضوع سترد أوصاف عامة للتبادل الطوعي. والهدايا و(من الطرف الآخر) الاحتيال، وكذلك الإشارة إلى تفاصيل تقليدية بعينها متفق عليها في مجتمع معين. أما الحقيقة المعقدة المتعلقة بهذا الموضوع. فلسوف ندعوها مبدأ العدالة في النقل. (ولسوف نفترض أنها تتضمن أيضاً المبادئ التي تحكم كيف يمكن للشخص أن يوزع ممتلكاته بنفسه، ناقلاً إياها إلى حالة عدم التملك.)

لو كان العالم عادلاً كلياً، فإن التعريف الاستنتاجي التالي سيغطي تماماً موضوع العدالة في الممتلكات.

1 - الشخص الذي يكسب ممتلكات طبقاً لمبدأ العدالة في الكسب، مخول بذلك التملك.

2 - الشخص الذي يكسب ملكية ما طبقاً لمبدأ العدالة في النقل من شخص آخر مخوَّل بتلك الملكية، يكون مخولاً بامتلاكها.

3 - لا أحد يكون مخولاً بملكية إلا بحسب تطبيقات 1 و 2 (مكررة).

إن المبدأ التام للعدالة التوزيعية يقول ببساطة إن التوزيع يكون عادلاً إذا كان كل شخص مخولاً بالممتلكات التي يمتلكها طبقاً لهذا التوزيع.

فالتوزيع عادل إن ينشأ عن توزيع عادل آخر تم بوسائل شرعية. والوسائل الشرعية للتحرك من توزيع إلى آخر يحددها مبدأ العدالة في النقل، أما «التحركات» المشروعة الأولى فنجدها مبدأ العدالة في الكسب(*).

وكل ما ينشأ عن موقف عادل وعلى مراحل عادلة هو نفسه عادل. فوسائل التغيير المحددة من قبل مبدأ العدالة في النقل تحافظ على العدالة. والقواعد الصحيحة للنقل هي التي تحافظ على الحق، وأي استنتاج يتم عن طريق التطبيق المتكرر لقواعد كهذه، مستمد من مقدمات صحيحة فقط، يكون هو نفسه صحيحاً، لذلك وسائل النقل من وضع إلى آخر، تلك التي يحددها مبدأ العدالة في النقل، تحافظ على العدالة، وأي وضع ينشأ فعلاً من انتقالات متكررة طبقاً للمبدأ المستمد من وضع عادل، هو نفسه عادل. إن التوازي بين الانتقالات المحافظة على العدالة والانتقالات المحافظة على الحق يبين أين يفشل وأين ينجح. ذلك أن الاستنتاج يمكن أن يتم من خلال وسائل تحافظ على الحق من مقدمات صحيحة بحيث يكفي لأن تبين صحتها. وأن الموقف المستمد من موقف عادل يمكن أن ينشأ عن طريق وسائل تحافظ على العدالة، لا يكفي لتبيان عدالته. فحقيقة أن ضحايا لص قدموا له بشكل طوعي هدايا، لا تخول اللص بحق المكاسب التي حصل عليها بطريقة سيئة. إن العدالة في الممتلكات هي عدالة تاريخية وهي تعتمد على ما حدث فعلاً. لكننا سنعود إلى هذه النقطة لاحقاً.

(*) يمكن أيضاً لتطبيقات مبدأ العدالة في الكسب أن تحدث كجزء من الانتقال من توزيع إلى آخر. فقد تجد شيئاً لا يمتلكه أحد الآن وتضع يدك عليه. كذلك ينبغي فهم حالات الكسب على أنها تدخل ضمناً، عندما نتكلم، إذا بسّطنا الأمر، فقط عن تحويلات الملكية بطريقة النقل.

ليس بالإمكان تعميم كل المواقف الفعلية طبقاً لمبدأي العدالة في التوزيع فيما يتعلق بالممتلكات: مبدأ العدالة في الكسب ومبدأ العدالة في النقل، فبعض الناس يسرقون من آخرين، أو يحتالون عليهم أو يسترقونهم، ليقبضوا على إنتاجهم ويمنعوهم من العيش كما يختارون، أو أنهم يلغون بالقوة آخرين من إمكانية التنافس على صفقات. لكن لا صيغة من صيغ النقل هذه مسموح بها بحيث تتم من وضع إلى آخر. كما أن بعض الأشخاص يكسبون ممتلكات بوسائل لا يوافق عليها مبدأ العدالة في الكسب. إن وجود ظلم سابق (انتهاكات سابقة لمبدأي العدالة الأولين في الممتلكات، يثير الموضوع الأساسي الثالث المتعلق بالعدالة في الممتلكات: تصحيح الظلم في الممتلكات. وإذا كان ظلم ماضٍ قد شكّل ممتلكات حالية بطرق مختلفة، بعضها محدد الهوية وبعضها لا، ما الذي يجب فعله الآن لتصحيح تلك المظالم؟ أية واجبات تترتب على فاعلي المظالم تجاه أولئك الذين يكون وضعهم أسوأ مما لو أن المظلمة لم تقع؟ أو، مما سيكون وضعهم لو أن التعويض تم دفعه بسرعة؟ ترى كيف تتغير الأشياء، إن تغيرت أصلاً، لو أن المستفيدين وأولئك الذين صار وضعهم أسوأ ليسوا الأطراف المباشرة في عملية الظلم، بل، مثلاً، أحفادهم؟ أتراه ظلم ذاك الواقع على شخص، ممتلكاته ذاتها تقوم بالأساس على مظلمة لم يجر تصحيحها؟ وماذا يمكن لضحايا الظلم أن يفعلوا بصورة مسموح بها كي يصححوا المظالم الواقعة عليهم، بما في ذلك المظالم التي يقوم بها أشخاص يتصرفون من خلال حكومتهم؟ أنا لا أدري ما هي المعالجة الشاملة أو المصقولة نظرياً لمثل هذه القضايا[2]. لكن لنكون مثاليين إلى حد كبير، دعونا نفترض أن بحثاً نظرياً سيوصلنا إلى مبدأ للتصحيح. هذا المبدأ يستخدم المعلومات التاريخية المتعلقة بأوضاع ومظالم سابقة وقعت فيها (كما هو محدد بالمبدأين الأولين للعدالة والحقوق المضادة للتدخل.) وكذلك المعلومات المتعلقة بالمسار الفعلي للأحداث التي نشأت عن هذه المظالم حتى الوقت الحاضر، والتي توصلنا إلى وصف (أو توصيفات) للممتلكات في المجتمع. هنا يفترض أن مبدأ التصحيح سيستخدم تقديراته الأفضل للمعلومات الاحتمالية المتعلقة بما حدث (أو التوزيع الاحتمالي لما يمكن أن يكون قد حدث،

وذلك باستخدام القيمة المتوقعة) لو أن المظلمة لم تقع. فإذا ما تبين من التوصيف الفعلي للممتلكات أنه ليس واحداً من التوصيفات التي يتم التوصل إليها من خلال المبدأ، حينذاك أحد التوصيفات التي تم التوصل إليها يجب أن يتحقق(*).

إن الخطوط العامة لنظرية العدالة في الممتلكات تنص على أن ممتلكات شخص تكون عادلة إذا ما كان مخولاً بامتلاكها طبقاً لمبدأي العدالة في الكسب والنقل، أو طبقاً لمبدأ تصحيح مظلمة (كما هو محدد بالمبدأين الأولين. وإذا كانت ممتلكات كل شخص عادلة، إذن المجموع الإجمالي للممتلكات عادل. ولكي نحول هذه الخطوط العامة إلى نظرية محددة، علينا أن نحدد تفاصيل كل مبدأ من مبادئ العدالة الثلاثة في الممتلكات: مبدأ كسب الممتلكات، مبدأ نقل الممتلكات، ومبدأ تصحيح انتهاكات المبدأين الأولين، هنا لن أحاول القيام بتلك المهمة (بل مبدأ لوك المتعلق بالعدالة في الكسب سيناقش فيما يلي.)

المبادئ التاريخية ومبادئ المحصلة – النهائية

توضح الخطوط العامة لنظرية التخويل طبيعة المفاهيم الأخرى للعدالة التوزيعية وعيوبها. فنظرية التخويل المتعلقة بالعدالة في التوزيع هي نظرية تاريخية، وما إذا كان التوزيع عادلاً أمر يتوقف على الكيفية التي يحدث بها. بالمقابل، تقوم مبادئ العدالة الراهنة ذات الشريحة الزمنية، على أن عدالة التوزيع يبتُّ بها

(*) إذا كان مبدأ تصحيح انتهاكات المبدأين الأولين يوصلنا أكثر من وصف الممتلكات، إذن خيارنا يجب أن يتم بحيث يتشارك مع تلك التي يجب أن تتحقق. ولعل نوع الاعتبارات المتعلقة بالعدالة التوزيعية والمساواة التي أناقش ضدها، تلعب دوراً مشروعاً في هذا الاختيار الفرعي. كذلك يمكن أن يكون هناك فسحة لاعتبارات كهذه في البت بأي السمات الاعتباطية في الحالة الأخرى سيجسد النظام الأساسي، حين يكون بالإمكان تجنب سمات كهذه لأن اعتبارات أخرى لا تحدد خطأً دقيقاً بالضبط، رغم أن الخط يجب أن يرسم.

مقدار الأشياء التي ستوزع (من يمتلك ماذا) طبقاً لما تحكم به مبادئ بنيوية خاصة بالتوزيع العادل. فالنفعي الذي يحكم بين نوعين من التوزيع من خلال نظرة محددة هي من يمتلك المقدار الأكبر من المنفعة، وإذا كانت المبالغ تتعادل، يتم تطبيق معيار مساواة ثابت لاختيار التوزيع الأكثر مساواة، بحيث يصمد أمام مبدأ العدالة الراهنة ذي الشريحة الزمنية. وطبقاً لهذا المبدأ، فإن كل ما ينبغي النظر إليه أثناء الحكم في عدالة التوزيع إنما هو من يتوصل إلى ماذا، ولدى المقارنة بين أي توزيعين، لا يحتاج المرء لأن ينظر إلا إلى الجدول الذي يمثل التوزيعات. وليس هناك من حاجة، لأن تضخ معلومات أخرى إلى مبدأ العدالة. لكن نتيجة مبادئ عدالة كهذه، هي أن أي توزيعين متماثلين بنيوياً يكونان عادلين بالتساوي (وتوزيعان يكونان متماثلين بنيوياً، إذا كانا يقدمان الصورة الجانبية ذاتها، لكن ربما يشغل أشخاص مختلفون الشقوق الصغيرة الخاصة. فكوني لدي عشرة ولديك أنت خمسة، وكوني لدي خمسة ولديك أنت عشرة هما توزيعان متماثلان بنيوياً.) أما اقتصاد الصالح العام أو الرفاه فهو نظرية مبادئ العدالة الراهنة ذات الشريحة الزمنية. إذ يمكن تصور الموضوع على أنه يعمل وفق جداول تمثل المعلومات الراهنة المتعلقة بالتوزيع فقط. هذا الشرط، إضافة إلى بعض الشروط العادية (مثلاً، خيار التوزيع ثابت لا يتغير طبقاً لإعادة تسمية الأعمدة) والضمانات، بأن اقتصاد الرفاه سيكون نظرية الشريحة ـ الزمنية الراهنة، مع كل عيوبها.

لا يقبل معظم الناس مبادئ الشريحة ـ الزمنية الراهنة، كونها تشكل كامل القصة المتعلقة بالحصص التوزيعية. إنهم يعتقدون أنها ذات صلة بتقييم عدالة موقف ما للنظر ليس فقط في التوزيع الذي يجسده، بل أيضاً كيف حدث ذلك التوزيع. فإذا كان بعض الأشخاص في السجن لجريمة قتل أو جرائم حرب ارتكبوها، لا نقول إننا لكي نقيم عدالة التوزيع في مجتمع، علينا أن ننظر إلى ما يمتلكه هذا الشخص وذلك الشخص في الوقت الراهن. إننا نعتقد أنه ذو صلة بأن نسأل ما إذا كان شخص ما قد فعل شيئاً ما بحيث يستحق أن يعاقب، ويستحق أن ينال حصة أقل. فمعظم الناس سيتفقون على أن معلومات أبعد هي

ذات صلة بما يخص العقاب والجزاء. لننظر أيضاً في الأشياء المرغوبة. النظرة الاشتراكية التقليدية تقول بأن العمال مخولون بالإنتاج والاستفادة من كامل ثمار عملهم، ويجب أن يحصلوا عليه، والتوزيع يكون ظالماً، إن لم يعطِ العمال ما هم مخولون به. تخويلات كهذه تقوم بالأساس على تاريخ سابق ما. فما من اشتراكي يعتنق هذه النظرية سيجد من المريح بالنسبة له أنه بسبب التوزيع الفعلي، يحدث أن آ يتصادف بنيوياً مع الشيء الذي يرغب به «د»، لذلك آ ليس أقل عدالة من د. الفرق بينهما فقط في أن المالكين «الطفيليين» لرأس المال يتلقون تحت آ ما العمال مخولون به طبقاً لـ د، كما أن العمال يتلقون طبقاً لـ آ ما المالكون مخولون به طبقاً لـ د، أي بالتحديد القليل جداً. هذا الاشتراكي يعتقد، وهو محق بنظري، بأفكار الكسب، الإنتاج، التخويل، التخلي وما شابه، في الوقت الذي يرفض فيه مبادئ الشريحة الزمنية الراهنة التي تنظر فقط إلى بنية مجموعة الممتلكات الناتجة. (مجموعة الممتلكات الناتجة، من ماذا؟ أليس من غير المقبول أن كيفية الحصول على الممتلكات وطريقة وجودها ليست بذات تأثير على الإطلاق على من يمتلك وماذا يمتلك؟) إن خطأه يكمن في نظرته إلى ماهية التخويلات التي تنشأ من أنواع العمليات الإنتاجية وما هي.

إننا نفسر الوضع الذي نناقشه بشكل محدود جداً عن طريق الكلام عن مبادئ الشريحة ـ الزمنية الراهنة. ولا شيء يتغير، إذا ما أثرت المبادئ البنيوية في السلسلة الزمنية للأوجه الجانبية للشريحة ـ الزمنية الراهنة، وأعطي أحدهم، مثلاً، مقدار أكبر الآن لكي يوازن الأقل الذي كان يأخذه في الماضي. أما النفعي أو المساواتي (المؤمن بالمساواة) أو أي مزيج من الاثنين، فإنه مع الزمن سوف يرث صعوبات رفاقه الأقصر نظراً. فلا تساعده الحقيقة القائلة إن هناك بعض المعلومات ينظر إليها الآخرون على أنها ذات صلة بتقييم التوزيع تنعكس وعلى نحو لا يمكن استرجاعه، في الجداول السابقة. لهذا سنشير إلى مبادئ غير تاريخية كهذه تتعلق بالعدالة التوزيعية، بما في ذلك مبادئ الشريحة ـ الزمنية الراهنة، بوصفها مبادئ المحصلة ـ النهائية أو مبادئ الحالة النهائية.

مقابل مبادئ المحصلة النهائية الخاصة بالعدالة، تقول مبادئ العدالة التاريخية بأن ظروف الأشخاص أو أفعالهم الماضية يمكن أن تخلق تخويلات أو استحقاقات متفاوتة بالنسبة للأشياء. والظلم يمكن أن يحدث من خلال التحرك من توزيع إلى آخر مماثل بنيوياً، لأن الثاني، المطابق له كوجه جانبي، يمكن أن ينتهك تخويلات الناس أو استحقاقاتهم، كما أنه قد لا يناسب التاريخ الفعلي.

النمذجة

إن مبادئ التخويل الخاصة بالعدالة في الممتلكات التي قدمنا صورة عنها، هي مبادئ العدالة التاريخية. ولكي نفهم ماهيتها بدقة أكثر، سنميز بينها وبين الفرع الآخر من المبادئ التاريخية. لنتأمل، مثلاً، مبدأ التوزيع طبقاً للقيمة الأخلاقية. هذا المبدأ يقضي بأن تتفاوت مجمل حصص التوزيع تفاوتاً مباشراً بحسب القيمة الأخلاقية، لكن ينبغي ألا يحصل أي شخص على حصة أكبر من حصة شخص آخر قيمته الأخلاقية أكبر. أو لننظر إلى المبدأ الذي ينتج عن تطبيق مبدأ «المنفعة بالنسبة للمجتمع» بدلاً من «الاستحقاق الأخلاقي» حسب المبدأ السابق. أو بدلاً من «التوزيع طبقاً للاستحقاق الأخلاقي»، أو التوزيع «بحسب المنفعة بالنسبة للمجتمع»، يمكننا النظر في «التوزيع بحسب المقدار المتوازن للاستحقاق الأخلاقي، والمنفعة بالنسبة للمجتمع، والحاجة» مع إعطاء الوزن لأن تكون الأبعاد المختلفة متساوية. لندعُه مبدأ نمذجة التوزيع، إذا كان يحدد أن التوزيع يجب أن يتفاوت مباشرة بتفاوت بعد طبيعي ما بالمقدار الموزون للأبعاد الطبيعية، أو التنظيم المعجمي للأبعاد الطبيعية، ولنقل إن التوزيع تتم نمذجته إذا كان يتطابق مع مبدأ نمذجة ما. (أنا هنا أتكلم عن الأبعاد الطبيعية، المعترف بها من الجميع، دون معيار لها، ذلك أنه بالنسبة لأيٍّ مجموعة من الممتلكات، يمكن لبعض الأبعاد الاصطناعية أن يتم التلاعب بها بحيث تتفاوت بحسب توزيع المجموعة). إن مبدأ التوزيع بحسب الاستحقاق الأخلاقي هو

مبدأ تاريخي نمطي، يحدد توزيعاً وفق نمط معين. «والتوزيع حسب المحصلة الذكائية» هو مبدأ منمَّط ينظر إلى معلومات لا تحتويها الجداول التوزيعية. لكنه ليس تاريخياً من حيث أنه لا ينظر إلى أيٍّ أعمال سابقة تخلق تخويلات متفاوتة لتقييم التوزيع، بل هو يتطلب فقط جداول توزيعية، أعمدتها تحت عناوين مقسمة حسب علامات محصلة الذكاء. مع ذلك، التوزيع في المجتمع يمكن أن يتكون من توزيعات نمطية بسيطة كهذه، دون أن يكون هو نفسه ببساطة منمذجاً. فالقطاعات المختلفة يمكن أن تعمل وفق أنماط مختلفة، أو مجموعة ما من الأنماط يمكن العمل بها في قطاعات مختلفة في المجتمع. والتوزيع المتكون بهذه الطريقة، أي من عدد صغير من التوزيعات النمطية، سنصطلح على تسميته «بالنمطي» ثم نمد استخدام «النمط أو النموذج» بحيث يشمل كل المخططات المقدمة من قبل مجموعات من مبادئ الحالة ـ النهائية.

فكل مبدأ مقترح للعدالة التوزيعية تقريباً هو منمّط: كل بحسب استحقاقه الأخلاقي، أو حاجته، أو إنتاجه الهامشي، أو الجهد الذي يبذل في محاولاته، أو المقدار المنسوب لمعاناته، وهلم جراً. أما مبدأ التخويل الذي قدمنا صورة عنه فليس بالمنمّط(*). إذ ليس هناك بعد طبيعي واحد أو مقدار محسوب أو تجمع لعدد صغير من الأبعاد الطبيعية التي تؤدي إلى توزيعات تتم بحسب مبدأ التخويل.

(*) يمكن للمرء أن يحاول ضغط المفهوم النمطي للعدالة التوزيعية ضمن هيكل مفهوم التخويل، من خلال صياغة «مبدأ نقل» إلزامي تحايلي، يؤدي إلى ذلك النموذج. مثال على ذلك، المبدأ القائل إذا ما كان لدى المرء أكثر من دخل متوسط، عليه أن ينقل كل شيء يمتلكه فوق المتوسط إلى أشخاص دون المتوسط بحيث يرفعهم إلى مستوى المتوسط (لكن ليس فوقه). هنا يمكننا أن نصوغ معياراً «لمبدأ النقل» يُبطِل نقلات إلزامية كهذه، أو يمكن أن نقول إنه ليس هناك مبدأ صحيح للنقل، ولا مبدأ للنقل في مجتمع حر يشبه هذا. فالأول ربما هو المسار الأفضل، رغم أن الأخير صحيح أيضاً.

يمكن للمرء، بشكل تبادلي، أن يفكر بجعل مفهوم التخويل يضرب مثلاً عن نموذج، من خلال استخدام مداخل للجداول تعبر عن القوة النسبية لتخويلات الأشخاص مقاسة بدور ما للقيمة الحقيقية، لكن حتى إن فشل تحديد الأبعاد الطبيعية في إلغاء هذا الدور، فإن الصرح الناتج لن يحول نظامنا الخاص بالتخويلات إلى أشياء خصوصية.

ومجموعة الممتلكات التي تنتج، عندما يتلقى بعض الأشخاص إنتاجهم الهامشي، وآخرون يربحون بالقمار، فيما يتلقى آخرون حصتهم من دخل أزواجهم، وآخرون يتلقون هبات من مؤسسات، بينما يتلقى آخرون عائداتهم من استثماراتهم، وآخرون يصنعون لأنفسهم الكثير مما يمتلكون، وآخرون يجدون أشياء وهلم جراً، هذه كلها لا تكون منمذجة، بل شرائح ثقيلة من نماذج ستمر عبرها، وأجزاء مهمة من التفاوت في الممتلكات ستحسب على أنها متغيرات ـ للنموذج. وإذا اختار معظم الناس في معظم الأحيان نقل بعض تخويلاتهم للآخرين فقط، على شكل تبادل مقابل شيء ما يأخذونه منهم، حينذاك، سيتفاوت قسم كبير مما يمتلكه الكثيرون من الناس بحسب ما يريده الآخرون مما يمتلكونه هم. ثمة المزيد من التفاصيل التي تقدمها نظرية الإنتاجية الهامشية. لكن الهبات بالنسبة للأقرباء، الأعطيات الخيرية، التوريثات بالنسبة للأولاد وما شابه، لا يتم تلقيها على أفضل نحو في المثال الأول، بهذه الطريقة. بل بتجاهل شرائح النموذج، مفترضين للحظة الراهنة أن التوزيع الذي تم التوصل إليه من خلال العمل بمبدأ التخويل كان اعتباطياً بالنسبة لأي نموذج. لكن على الرغم من أن المجموعة الناتجة من الممتلكات ستكون غير منمذجة، فإن ذلك لن يكون مفهوماً، إذ يمكن النظر إليها على أن ذلك نشأ من تشغيل عدد صغير من المبادئ. هذه المبادئ تحدد كيف يمكن للتوزيع الأولي أن ينشأ (مبدأ كسب الممتلكات) وكيف يمكن للتوزيعات أن تحوَّل إلى الآخرين (مبدأ نقل الممتلكات). والعملية التي ينتج عنها مجموعة من الممتلكات بهذه الطريقة ستكون مفهومة، رغم أن مجموعة الممتلكات التي تنتج عن هذه العملية لن تكون منمذجة.

تركز كتابات ف. آ. الحايك أقل مما يتم التركيز على ما تتطلب نمذجة العدالة التوزيعية. يناقش الحايك بأننا لا نستطيع أن نعرف ما يكفي حول وضع كل شخص، كي نوزع على الكل بحسب استحقاقاتهم الأخلاقية، لكن هل تتطلب العدالة أن نفعل ذلك إذا ما توفرت لنا هذه المعرفة؟ ثم يستمر فيقول «اعتراضنا ينصب على كل المحاولات التي تهدف لأن يفرض على المجتمع نمط في التوزيع مختار بروية، سواء أكان نظاماً للمساواة أو عدم المساواة»[3]. مع ذلك

يستنتج الحايك أنه سيكون في مجتمع حر توزيع بحسب القيمة أكثر من الاستحقاق الأخلاقي، أي توزيع بحسب القيمة المدركة لأعمال الأشخاص وخدماتهم المقدمة للآخرين. وعلى الرغم من رفضه للمفهوم المنمَّط للعدالة التوزيعية، فإن الحايك نفسه يقترح نمطاً يعتقد أن له ما يُسوِّغه: التوزيع بحسب المنافع المدرَكة المقدمة للآخرين، مما يترك فسحة للشكوى من أن المجتمع الحر لا يحقق بالضبط هذا النموذج. والقول على نحو أكثر دقة إن هذه هي الشريحة المنمطة من المجتمع الرأسمالي الحر، حيث نحصّل «لكل إنسان بحسب المقدار الذي ينفع به الآخرين الذين لديهم موارد، لنفع أولئك الذين ينتفعون بها». هذا سيبدو تعسفياً ما لم يتم تحديد مجموعة أولية مقبولة من الممتلكات، أو ما لم يعتقد أن عمل النظام مع الزمن سيمسح أيَّ آثار هامة تأتي من مجموعة أولية من الممتلكات. كمثال على هذه الحالة الأخيرة، إذا اشترى كل شخص تقريباً سيارة من هنري فورد، سيكون الافتراض أنها ستكون مسألة اعتباطية من كان يمتلك المال (وبالتالي اشترى السيارة) لكي يرفع أرباح هنري فورد إلى السحاب. لكن في أيِّ حالة، قدومه لامتلاك السيارة ليس اعتباطياً. فالتوزيع بحسب المنافع المقدمة للآخرين هو إحدى الشرائح المنمذجة الأساسية في مجتمع رأسمالي حر، كما يشير الحايك إلى ذلك وعلى نحو صحيح، لكنها مجرد شريحة فقط ولا تشكل النموذج الكامل لنظام التخويلات (أي من خلال التحديدات، الإرث، الهبات لأسباب اعتباطية، الأعمال الخيرية وما شابه)، أو المعيار الذي يصر المرء على أنه يناسب المجتمع. ترى هل يتحمل الناس لمدة طويلة نظاماً يؤدي إلى توزيعات يعتقدون أنها غير منمذجة؟[4] فالناس يريدون أن يكون مجتمعهم وأن يبدو عادلاً. لكن هل ينبغي على مظهر العدالة أن يكون مستقراً في النمط الناتج بدلاً من أن يكون في المبادئ الأساسية التي ينبثق منها؟ نحن لسنا في وضع يسمح لنا بأن نستنتج أن أبناء مجتمع يجسد مفهوم العدالة التخويلي في الممتلكات، سيجدونه غير مقبول. مع ذلك يجب التسليم بأنه لو كانت أسباب الناس لنقل بعض ممتلكاتهم إلى الآخرين هي دائماً غير معقولة أو اعتباطية، سنجد هذا أمراً مربكاً. (لنفترض أن الناس دائماً يقررون أيَّ ممتلكات

سينقلون، ولمن سينقلونها، باستخدام طريقة اعتباطية). إننا نشعر براحة أكبر بدعمنا لعدالة نظام التخويل، إذا كانت معظم عمليات النقل طبقاً له قد تمت لأسباب، هذا لا يعني بالضرورة أن الكل يستحقون ما لديهم من ممتلكات، بل يعني فقط أن هناك هدفاً أو معنى من نقل شخص ما يمتلكه إلى شخص بعينه لا إلى آخر، حيث يمكننا عادة أن نرى ما يعتقد الناقل ما كسب من هذا النقل، وما القضية التي يفكر أنه يخدمها، والأهداف التي يعتقد أنه يساهم في تحقيقها، وهلم جراً. وبما أن الناس في مجتمع رأسمالي غالباً ما ينقلون ممتلكات إلى آخرين، طبقاً للمقدار الذي يلحظون أن هؤلاء الآخرين ينتفعون بها، فإن النسيج المتشكل نتيجة عمليات التبادل والنقل الإرادية هو معقول ومفهوم إلى حد كبير(*). (هدايا لناس محبوبين، توريثات للأولاد، أعمال خيرية للمحتاجين، كلها عبارة عن مكونات غير اعتباطية أيضاً لذلك النسيج). وهو، بتأكيده على الشريحة الكبرى من التوزيع بحسب المنافع المقدمة للآخرين، يوضح الحايك الهدف من الكثير من عمليات النقل، وبذلك يوضح أن نظام نقل التخويلات لا يدير مسنناته دون هدف البتة. فنظام التخويلات يمكن الدفاع عنه، عندما يتشكل نتيجة أهداف إفرادية لصفقات إفرادية، دون أن يكون هناك حاجة لهدف شامل، ولا المطلوب نمط توزيعي.

وأن نفكر أن مهمة نظرية العدالة التوزيعية هي ملء الفراغ في القول «لكل بحسب –» ينبغي الافتراض مسبقاً بالبحث عن نموذج، كما أن المعالجة

(*) نحن بالتأكيد ننتفع لأن الحوافز الاقتصادية الكبرى تعمل لجعل الآخرين ينفقون الكثير من الجهد والوقت كي يتبينوا كيف يخدموننا من خلال تقديم أشياء نريد أن ندفع مقابلها. وليس الأمر مجرد مفارقة أن نتساءل ما إذا كان ينبغي انتقاء الرأسمالية لمكافآتها الكبرى وبالتالي تشجيعها ليس لفردانيين مثل «ثورو» الذي يتاجر بحياتهم، بل لأناس مشغولين بخدمة الآخرين وكسبهم كزبائن. لكن للدفاع عن الرأسمالية، لا ضرورة لأن يفكر المرء بأن رجال الأعمال هم الأنماط البشرية الأروع. (هنا لا أريد أن أضمّن المعنى العام السيء لرجال الأعمال أيضاً.) فأولئك الذين يفكرون بأن الأروع هو الذي يكسب أكثر، يمكن أن يحاولوا إقناع زملائهم بنقل ثرواتهم بحسب ذلك المبدأ.

المنفصلة لمبدأ «من كل حسب - » تعالج الإنتاج والتوزيع بوصفهما قضيتين منفصلتين ومستقلتين. لكن حسب نظرية التخويل، هاتان المسألتان ليستا منفصلتين، وكل من يصنع شيئاً ما، من خلال شرائه أو التعاقد عليه مقابل أشياء يمتلكها في العملية (نقل بعض ممتلكاته لأولئك العاملين المتعاونين) يكون مخولاً بالتصرف به. الوضع هنا ليس جعلك شيئاً ما يصنع، بل هناك سؤال مفتوح عمن ينبغي أن يحصل عليه. فالأشياء ترد إلى العالم مرتبطة تقريباً بالناس الذين تتوفر لهم تفويضات بها، ومن وجهة نظر مفهوم التخويل التاريخي للعدالة في الممتلكات، مرتبطة بأولئك الذين يبدؤون من جديد لإكمال المبدأ «لكل حسب الأشياء التي يتعامل بها وكأنها ظهرت من لا مكان، من لا شيء». إنها نظرية كاملة للعدالة يمكن أن تغطي هذه القضية الحدية ايضاً، وربما هنا يمكن استخدام المفاهيم المعتادة للعدالة التوزيعية[5].

على هذا النحو تكون راسخة مبادئ الشكل المعتاد التي ربما تشكل مفهوم التخويل كمنافس لها. وبتجاهل الكسب والتصحيح يمكننا القول:

«من كل بحسب ما يختار أن يعمل، ولكل بحسب ما يصنع لنفسه (ربما بمساعدة الآخرين، والاتفاق معهم)، وكذلك ما يختار الآخرون أن يعملوا له ويختارون أن يعطوه مما أعطي لهم سابقاً (وفق هذا المبدأ) ولم ينقلوه بعد أو ينفقوه.

هذا، له عيوبه كشعار، ولابد أن القارئ النبيه لاحظه، لذلك باختصار وبكثير من التبسيط (وليس كمبدأ ذي معنى مستقل أياً يكن) يكون لدينا:

من الكل كما يختارون، وللكل كما يُختار لهم.

كيف تقلب الحرية الأنماط

من غير الواضح كيف يمكن لأولئك الذين يعتقدون بمفاهيم بديلة للعدالة التوزيعية أن يرفضوا مفهوم العدالة التخويلي في الممتلكات. ذلك أننا إذا افترضنا توزيعاً يفضله أحد هذه المفاهيم غير التخويلية، قد تحقق. ولنفترض أن مفهومك المفضل ولندعُه بالتوزيع ت1، حيث ربما يكون لكل واحد حصة متساوية فيه. وربما تتفاوت الحصص بحسب بعدٍ ما أنت تحتفظ به. الآن، لنفترض أن ويلت تشامبرلين مطلوب إلى حد كبير في فريق كرة سلة، لكونه يجذب الكثير من المتفرجين، (كذلك لنفترض أن التعاقدات تتم لسنة واحدة فقط مع اللاعبين لكونهم عناصر حرة.) فإنه سيوقع النوع التالي من العقود مع الفريق: في كل لعبة محلية، يذهب إليه خمسة وعشرون سنتاً من ثمن كل بطاقة. (هنا نغفل مسألة ما إذا كان «يبتز» المالكين، ويجعلهم ينتبهون لأنفسهم أم لا). الموسم يبدأ والناس يحضرون بابتهاج ألعاب الفريق، يشترون بطاقات الدخول، وكل مرة يسقطون خمسة وعشرين سنتاً من ثمن بطاقتهم، وبشكل منفصل، في صندوق خاص عليه اسم تشامبرلين. ثم يشاهدون لعبه فيثيرهم ويقولون إنه يستحق الثمن الإجمالي لبطاقة دخولهم. هنا لنفترض أن مليون شخص حضروا مبارياته المحلية في موسم واحد، وويلت تشامبرلين خرج بـ 250,000 دولار من عائداتهم، وهو مبلغ أكبر بكثير من الدخل المتوسط وأكبر حتى من دخل أي شخص آخر. ترى هل من حقه هذا الدخل؟ هل هذا التوزيع الجديد ت2 هو غير عادل؟ وإذا كان كذلك، لماذا؟ المسألة هنا لا تتعلق بما إذا كان من حق كل إنسان التحكم بالموارد التي تأتيه من خلال التوزيع ت2، لأن ذلك هو التوزيع المفضل لديك) الذي نفترض (لأغراض النقاش) أنه مقبول، فكل واحد من هؤلاء الأشخاص اختار أن يعطي خمسة وعشرين سنتاً من ماله لتشامبرلين. وهو مبلغ كان من الممكن أن ينفقوه لقاء ذهابهم إلى السينما، أو شراء حلويات، أو نسخ من مجلة ديزينت، أو مجلة شهرية. لكنهم جميعاً، أو على الأقل مليون منهم، تلاقوا على إعطاء ذلك

المبلغ لويلت تشامبرلين مقابل مشاهدته وهو يلعب كرة السلة. فإذا كان ت1 توزيعاً عادلاً، والناس تحركوا بملء إرادتهم منه إلى ت2، ناقلين أجزاء من حصصهم كانوا قد تلقوها بحسب ت1 (فما هو إن لم يكن باستطاعتهم أن يفعلوا شيئاً ما به؟) ترى أليس ت2 عادلاً أيضاً؟ وإذا كان الناس مخولين بأن يتصرفوا بمواردهم تلك التي من حقهم التصرف بها (بحسب ت1)، ترى ألا يتضمن هذا كونهم مخولين بأن يعطوها لتشامبرلين، أو يبادلوه بها مقابل مشاهدتهم مباراته؟ هل باستطاعة أي شخص أن يتذمر انطلاقاً من العدالة؟ فلكل شخص آخر تقريباً، حصته الشرعية بحسب ت1. وبحسب هذه، ليس هناك شيء من حق شخص آخر الادعاء ضده باسم العدالة. وبعد أن ينقل شخص ما شيئاً ما إلى ويلت تشامبرلين يظل لأطراف ثالثة حصصهم الشرعية، فهذه الحصص لا تتغير. ترى بأيٍّ عملية يمكن نقل ملكية كهذه من شخص لآخر أن يؤدي إلى نشوء حق شرعي في العدالة التوزيعية بقسم مما تم نقله، من قبل طرف ثالث ليس له أي حق من حقوق العدالة في أيٍّ ممتلكات للآخرين قبل أن يتم النقل؟[*] لكن لكي نقطع الطريق على اعتراضات لا صلة لها هنا، يمكننا أن نتصور صفقات تحدث في مجتمع اشتراكي بعد ساعات. وبعد أن يلعب ما شاء

(*) ألا يمكن للنقل أن تكون له آثار جانبية على شخص ثالث، بتغيير خياراته المقبولة؟ لكن ماذا إذا استخدم الطرفان في عملية النقل وبشكل مستقل ممتلكاتهما وفق هذا الطراز؟ هذه المسألة أناقشها أدناه، لكن لاحظ هنا أن هذه المسألة تتنازل عن الهدف المتعلق بتوزيعات السلع الجوهرية النهائية التي لا آثار لها (لنقل مثلاً تجارب ذات منفعة خالصة) والتي يتم نقلها. كذلك يمكن الاعتراض على أن النقل قد يجعل طرفاً ثالثاً أكثر حسداً، لأنه يسيء وضعه مقارنة بالشخص الآخر. لذا أجد من غير المفهوم كيف يمكن الاعتقاد بأن هذا يتعلق بدعوى العدالة. حول الحسد، انظر الفصل 8.

هنا وفي مكان آخر من هذا الفصل، فإن النظرية التي تدمج عناصر العدالة الإجرائية الخالصة يمكن أن تجد ما أقوله مقبولاً، إن يوضع في مكانه الصحيح، أي إذا كانت المؤسسات المرجعية موجودة لتضمن تلبية شروط معينة حول الحصص التوزيعية. لكن إذا كانت هذه المؤسسات ليست هي ذاتها الكم أو ناتج اليد غير المرئية لأعمال الناس الإرادية (غير العدوانية)، فإن القيود التي تفرضها تتطلب تسويغاً. ولسوف يكون بلا جدوى أن يفترض نقاشنا أيّ مؤسسات مرجعية مكلفة أكثر من تلك الموجودة في دولة العسس الصغيرة، أي الدولة محددة المهمة بحماية الأشخاص من القتل، التهجم، السرقة، الاحتيال وهلم جرا.

من كرة السلة خلال نهاره، أو يقوم بما يشاء من الأعمال في يومه، يقرر تشامبرلين أن يعمل ساعات إضافية كي يكسب مالاً إضافياً محدداً بذلك حصته من العمل، ويعمل وقتاً إضافياً فوق ذلك.) أو لنتصور أنه مشعوذ ماهر يحب الناس أن يشاهدوه، ويقوم بعروض بعد ساعات، ترى لماذا يعمل الشخص وقتاً إضافياً في مجتمع يفترض أن حاجاته كلها مقضية فيه؟ ربما لأنه يهتم بأشياء أخرى غير تلك الحاجات. إنني أحب أن أكتب ملاحظات على الكتب التي أقرأها، وأن يكون بمستطاعي أن أصل بسهولة إلى الكتب كي أتصفحها في أوقات فراغي. وقد كان مما يسرني كثيراً ويريحني كثيراً أن تتوفر لدي موارد مكتبة وايدنر. وأفترض أنه ما من مجتمع يقدم موارد كهذه متاحة لكل شخص يحبها كجزء من مخصصاته النظامية (بحسب ت1). بالتالي، يتوجب على الأشخاص إما أن يعملوا من دون أشياء إضافية يريدونها، أو يسمح لهم بأن يفعلوا أشياء إضافية للحصول على بعض هذه الأشياء. فعلى أي أساس يا ترى يمكن لحالات عدم المساواة التي تحدث أن تمنع؟ كذلك لاحظ أن المعامل الصغيرة تنشأ في مجتمع اشتراكي، إن لم تمنع. (وبحسب ت1) قمت ببيع بعض ممتلكاتي الشخصية، وشراء آلة تصنّع مادة من المواد. بعدئذ أعرض عليك وعلى الآخرين، محاضرة فلسفية مرة واحدة في الأسبوع، مقابل تدويرك لآلتي التي سأبادل إنتاجها بأشياء أخرى، وهلم جراً. (هنا المواد الخام التي تستخدمها الآلة يعطيني إياها أشخاص آخرون يمتلكونها بحسب ت1، مقابل استماعهم لمحاضراتي.) وكل شخص يمكن أن يشارك لكسب أشياء فوق حصته المخصصة له بحسب ت1. بل يمكن لبعض الأشخاص أن يرغبوا في ترك عملهم في مهنة اشتراكية ويعملوا بدوام كامل في هذا القطاع الخاص. لكن سأقول شيئاً ما زيادة حول هذه القضايا في الفصل التالي. أما هنا فأود فقط أن ألاحظ كيف أن الملكية الخاصة حتى في وسائل الإنتاج تحدث في مجتمع اشتراكي لم يمنع الناس من استخدام ما يشاؤون من مواردهم التي يعطيهم إياها التوزيع الاشتراكي بحسب ت1[6]. غير أن المجتمع الاشتراكي يضطر لأن يمنع أعمالاً رأسمالية بين راشدين يتفقون على ذلك.

النقطة العامة التي يوضحها مثال ويلت تشامبرلين، ومثال صاحب المشروع في المجتمع الاشتراكي، هي أنه ما من مبدأ حالة ـ نهائية أو مبدأ نمطي توزيعي للعدالة يمكن أن يتحقق باستمرار دون أن يحدث تدخل مستمر بحياة الناس. وأي نموذج مفضل يتم نقله إلى نموذج غير مفضل من قبل المبدأ، على يد أناس يختارون أن يعملوا بطرق مختلفة، مثلاً على يد أناس يتبادلون السلع والخدمات مع أناس آخرين، أو يعطون أشياء لأناس آخرين، ناقلوها مخولون بذلك بحسب النمط التوزيعي المفضل. وللتأكيد على نموذج معين، يتعين على المرء إما أن يتدخل باستمرار لمنع الناس من نقل موارد لديهم حسبما يرغبون، أو يتدخل باستمرار (أو بشكل دوري) لكي يأخذ من بعض الأشخاص موارد اختار الآخرون لسبب من الأسباب أن ينقلوا ملكيتها. (لكن إن يوضع في أي وقت حدود على المدى الذي يمكن ضمنه للناس أن يحتفظوا بموارد اختار الآخرون بملء إرادتهم أن ينقلوها إليهم، ترى لماذا يتركونهم يحتفظون بهذه الموارد لأيٍّ فترة من الزمن؟ لماذا لا تحدث مصادرة مباشرة؟ من الممكن الاعتراض بأن كل الأشخاص سيختارون طوعياً الامتناع عن أعمال تقلب النموذج الذي يتبعونه. هذا يفترض مسبقاً وبشكل غير واقعي[1] أن الكل سيرغبون أشد الرغبة في الحفاظ على النموذج (لكن هل أولئك الذين لا يرغبون بذلك، يجب أن «يعاد تعليمهم»، أو يرغمون على «إجراء نقد ذاتي»؟)[2] وأن كل شخص باستطاعته أن يجمع ما يكفي من المعلومات المتعلقة بأعماله الخاصة والأنشطة الجارية من قبل الآخرين، كي يكتشف أي عمل من هذه الأعمال سيقلب النموذج[3]، وأن الأشخاص المختلفين والمتباعدين يمكنهم أن ينسقوا أعمالهم لينضووا تحت جناح النموذج. قارن هنا الأسلوب الذي يكون فيه السوق محايداً بالنسبة لرغبات الأشخاص، فيما هو يعكس وينقل المعلومات المبعثرة على نطاق واسع عن طريق الأسعار، وينسق أنشطة الأشخاص.

إنه يضع الأشياء بكثير من القوة ليقول إن كل مبدأ منمّط (أو حالة نهائية) يحتمل أن تتم معارضته من قبل الأعمال الإرادية لأطراف أفراد بنقلهم بعض

حصصهم التي تلقوها وفق ذلك المبدأ. لكن ربما لا ينبغي معارضة(*) بعض النماذج الضعيفة جداً على هذا النحو، فأي نموذج توزيعي يحتوي على أي مكوِّن مساواتي يمكن قلبه بالأعمال الإرادية لأشخاص أفراد مع الزمن، كما أن كل شرط نمطي ذي مضمون كافٍ يتعين فعلاً أن يتم اقتراحه كونه يقدم اللب الأساسي للعدالة التوزيعية. مع ذلك، وبفرض أنه قد تكون بعض الشروط أو الأنماط الضعيفة غير مستقرة بهذه الطريقة، فإن من الأفضل صياغة وصف صريح لذلك النوع من الأنماط المهمة وذات المضمون قيد النقاش، وكذلك البرهنة على النظرية المتعلقة بعدم استقرارها. ونظراً لأنه بقدر ما تكون النمذجة ضعيفة، بقدر ما يكون الاحتمال أكبر في أن نظام التخويل نفسه يلبيه أكثر، فالتخمين المقبول هو أن أيَّ نموذجة إما أن تكون غير مستقرة أو أن نظام التخويل يلبيها.

(*) هل المبدأ النمطي المستقر هو الذي يقتضي فقط أن يكون التوزيع هو الأمثل؟ فقد يعطي شخص شخصاً آخر هدية أو إرثاً بوصية، يمكن للثاني أن يبادله بثالث من أجل منفعة متبادلة. وقبل أن يقوم الثاني بعقد هذه الصفقة، لا يكون هناك حالة مثلى على طريقة باريتو. فهل النموذج المستقر المقدم من قبل مبدأ يختار وصفاً من بين الأوضاع المثلى على طريقة باريتو، يلبي شرطاً آخر هو ث؟ هنا يمكن أن يبدو أنه لا يمكن أن يكون هناك مثال مضاد، ذلك أنه يظل هناك سؤال: ترى ألا يمكن لأيِّ صفقة إرادية تتم بعيداً عن الوضع، أن تبين أن الوضع الأول لم يكن الأمثل على طريقة باريتو؟ (ولنغفل هنا عدم مقبولية هذا الادعاء الأخير المتعلق بحالة الإرث بوصية) لكن ينبغي أن تلبى المبادئ مع الزمن الذين يمكن لاحتمالات جديدة أن تنشأ خلاله. والتوزيع الذي يمكن في وقت من الأوقات أن يكون مستوفياً لمعيار الحالة المثلى، قد لا يكون كذلك حين تنشأ احتمالات جديدة ما. (ويلت تشامبرلين يكبر ويبدأ لعب كرة السلة)، ورغم أن أنشطة الناس يغلب عليها أن تتحرك بعدئذ إلى وضع جديد أمثل، فإن هذا الوضع الجديد لا يحتاج لأن يلبي الشرط ذا المضمون «ث». بل ستكون هناك حاجة لتأمين التلبية المستمرة للشرط ث. (والاحتمال النظري في أن يتم الاحتفاظ بالنموذج من قبل عملية يد غير مرئية ما تعود به إلى المعادلة التي تناسب النموذج حين يتعين التحقق من الانحرافات التي تقع.

حجة صِن

استنتاجاتنا هذه يعززها النظر في حجة عامة حديثة جاء بها أماريتا ك. صِن. لنفترض أن حقوق الأفراد تفسَّر على أنها الحق في اختيار أي البديلين يجب أن يتم تصنيفه بمرتبة عالية في التصنيف الاجتماعي للبدائل. ولنضف الشرط الضعيف بأنه إذا ما تم تفضيل بديل ما على آخر بالإجماع فإنه يصنف في مرتبة أعلى من قبل التنظيم الاجتماعي. وإذا كان هناك فردان مختلفين، لكل منهما حقوق فردية، تفسر وفق ما ورد أعلاه، بالنسبة لأزواج مختلفة من البدائل (وليس بينهما أشياء مشتركة)، حينذاك، وبالنسبة لبعض تصنيفات التفضيل المحتملة للبدائل من قبل الأفراد، لا يكون هناك تنظيم اجتماعي خطي. إذ لنفترض أن للشخص آ الحق في أن يختار ما بين (سي وي)، وللشخص ب الحق في أن يختار ما بين (ز و و)، ولنفترض أن تفضيلاتهما الفردية هي كما يلي (وأنه ليس هناك أفراد آخرون). الشخص آ يفضل «و» على «س» على «ي» على «ز»، والشخص ب يفضل ي على ز على و وعلى س. فحسب شرط الإجماع، تكون و مفضلة على س في الترتيب الاجتماعي (نظراً لأن كلاً منهما يفضلها على س)، و«ي» مفضلة على «ز» (نظراً لأن كلاً منهما يفضلها على «ز»). وفي الترتيب الاجتماعي، تكون س مفضلة على ي، نتيجة حق الشخص آ بالاختيار بين هذين البديلين. وبجمع هذه الترتيبات الثنائية الثلاثة نتوصل إلى أن و مفضلة على س المفضلة على ي المفضلة على ز في الترتيب الاجتماعي. لكن ليس هناك ترتيب اجتماعي انتقالي يلبي هذه الشروط كلها، لذلك فإن الترتيب الاجتماعي غير خطي بحسب ما يقول صِن.

بيد أن المشكلة تنشأ من معالجة حق الفرد في أن يختار بين بدائل بوصفه حقاً في أن يبتَّ بالترتيب النسبي لهذه البدائل ضمن الترتيب الاجتماعي. فالبديل الذي يتوفر له أفراد يرتبون أزواجاً من البدائل، وبشكل منفصل يرتبون البدائل المنفردة على أنها ليست أفضل، فإن ترتيبهم للأزواج يغذي بطريقة ما دمج

التفضيلات بحيث يؤدي ذلك إلى ترتيب اجتماعي للأزواج، كما أن الخيار بين البدائل في الأزواج المصنفة كمرتبة أعلى في الترتيب الاجتماعي يتم من قبل الفرد الذي يملك الحق في أن يختار بين العنصرين اللذين يشكلان هذا الزوج. كذلك لهذا النظام نتيجة أخرى، هي أن البديل يمكن أن يتم اختياره، رغم أن كل واحد يفضل بديلاً آخر. مثال على ذلك، آ يختار س مفضلاً إياها على ي، حيث (س، ي) هما بشكل ما الزوج ذو الترتيب الأعلى في الترتيب الاجتماعي للأزواج، رغم أن الكل، بما فيهم آ، يفضلون و على س. (لكن الخيار الذي سمح به للشخص آ، هو فقط بين س وي.)

على أن النظرة الملائمة للحقوق الفردية أكثر هي التالية: الحقوق الفردية ممكنة بشكل عام، إذ يمارس كل شخص حقوقه كما يختار. وممارسة هذه الحقوق تثبّت بعض سمات العالم. كذلك ضمن تقييدات هذه السمات الثابتة، يمكن أن يتم الاختيار بواسطة آلية اختيار اجتماعية، تقوم بالأساس على الترتيب الاجتماعي، إذا كان هناك أيُّ خيارات بقيت كي يتم اتخاذها! فالحقوق لا تبت بالترتيب الاجتماعي، بل بدلاً من ذلك تضع قيوداً يجب أن يتم ضمنها الاختيار الاجتماعي، عن طريق إلغاء بدائل معينة وتثبيت بدائل أخرى وهلم جراً. (فإذا كان لي الحق في أن اختار العيش في مساشوسيتز أو في نيويورك، واخترت مساشوسيتز إذن البدائل المتعلقة بعيشي في نيويورك ليست أشياء مناسبة لإدخالها في الترتيب الاجتماعي). بل حتى إن كانت كل البدائل المحتملة في المرتبة الأولى، بمعزل عن حقوق أي فرد، لا يتغير الوضع: ذلك أن البديل الأعلى مرتبة حينذاك والذي لم يستثن من قبل أي فرد مارس حقه، يكون هو القائم المؤسَّس. فالحقوق لا تبت بوضع البديل أو بالوضع النسبي لبديلين في ترتيب اجتماعي، بل هي تؤثر في الترتيب الاجتماعي لتحديد الخيار الذي يمكن التوصل إليه.

وإذا كانت التخويلات بالممتلكات حقوقاً للتصرف بها، إذن الخيار الاجتماعي يجب أن يتم ضمن حدود الكيفية التي يختار بها الناس ممارسة هذه الحقوق. وإذا كانت أيُّ نمذجة شرعية، فإنها تقع ضمن نطاق الخيار الاجتماعي، وبالتالي تكون مقيدة بحقوق الناس، وإلا كيف يمكن للإنسان أن

يتكيف مع النتيجة التي توصل إليها صِن؟ ذلك أن بديل الأول، لكونه له ترتيب اجتماعي مع الحقوق التي تمارس ضمن حدوده، ليس بالبديل على الإطلاق. فلماذا لا يختار المرء فقط البديل ذا الترتيب الأعلى وينسى كل ما يتعلق بالحقوق؟ لكن إذا كان ذلك البديل الأعلى مرتبة ذاته يترك فسحة ما للاختيار الإرادي (وهنا المكان الذي يفترض أن «حقوق» الاختيار تدخل فيه)، ينبغي أن يكون هناك شيء ما يمنع هذه الاختيارات من أن تحوله إلى بديل آخر. على هذا النحو، تقودنا حجة صِن مرة ثانية إلى النتيجة التي تقول إن النمذجة تتطلب تدخلاً مستمراً بأفعال الأفراد وخياراتهم[8].

إعادة التوزيع وحقوق الملكية

تسمح المبادئ النمطية، على ما يبدو، للناس بأن يختاروا أن ينفقوا على أنفسهم لكن ليس على الآخرين، تلك الموارد المخولين بها (أو بالأحرى، يستلمونها) وفق نمط توزيعي مفضل هو ت1، ذلك أنه إذا اختار كل شخص من عدة أشخاص أن ينفق بعض موارده بحسب ت1 على شخص آخر، إذن ذلك الشخص الآخر سيتلقى أكثر من حصته بحسب ت1، وذلك ما يسبب الاضطراب للنموذج التوزيعي المفضل. إن الحفاظ على النموذج التوزيعي هو نزعة فردية مع حب انتقام! ومبادئ التوزيع المنمَّطة لا تعطي الناس ما تعطيهم إياه مبادئ التخويل، لكنها توزع على نحو أفضل. فهي لا تعطي الحق في اختيار ما تفعل بما تملكه، وهي لا تعطي الحق في اختيار متابعة هدف يتعلق (بجوهره أو كوسيلة) بتعزيز وضع الآخر. بالنسبة لنظرات كهذه، تكون العائلات مقلقلة، ذلك أنه ضمن العائلة تحدث نقلات تفسد النموذج التوزيعي المفضل. لذلك إما أن تصبح العائلات هي الوحدات التي يجري عليها التوزيع، أو يكون السلوك الحبي ممنوعاً. كما علينا أن نلاحظ لدى تمرير الوضع تناقض الجذريين تجاه العائلة. إذ ينظر إلى علاقاتها الحبية كنموذج ينبغي محاكاته ومن ثم بسطه على

المجتمع بكامله، وفي الوقت نفسه، تُشجب بوصفها مؤسسة خانقة يجب تحطيمها وإدانتها كبؤرة للاهتمامات الضيقة تتدخل وتمنع أهدافاً أساسية. فهل نحتاج هنا للقول إنها ليست ملائمة لأن تحقق في المجتمع الأوسع علاقات الحب والرعاية التي تسود ضمن أفراد العائلة، تلك العلاقات التي تقوم بشكل طوعي؟(*) وبالمصادفة، الحب هو مثال مهم عن علاقة أخرى تعد تاريخية في أنها (وأقصد العدالة) تعتمد على ما حدث فعلاً. فإنسان بالغ يمكن أن يتوصل إلى حب آخر بسبب مزايا الآخر، لكنه يحب هذا الشخص الآخر وليس مزاياه[9]. والحب ليس قابلاً للتحويل إلى شخص آخر له نفس المزايا، حتى ولو كان «يسجل» رقماً أعلى بالنسبة لهذه المزايا التي أدت إلى نشوء ذلك الحب. فالمرء يحب شخصاً بعينه واجهه فعلاً. ترى لماذا الحب تاريخي ويرتبط بأشخاص بهذه الطريقة وليس بمزايا، سؤال مهم ومحير تماماً.

يركز أنصار المبادئ النمطية للعدالة التوزيعية على معايير للبت بمن يجب أن يتلقى ممتلكات، ناظرين إلى الأسباب التي تدفع شخصاً ما لأن يمتلك شيئاً ما، كما يركزون على الصورة الإجمالية للممتلكات. لكن ما إذا كان أفضل أم لا أن تعطي لا أن تأخذ، فإن أنصار المبادئ النمطية يتجاهلون العطاء كلياً، ولدى نظرهم إلى توزيع السلع، الدخل، وما شابه. تكون نظرياتهم هي نظريات عدالة التلقي، حيث تتجاهل كلياً أي حق يمكن للشخص أن يتمتع به في أن يعطي أي شيء لشخص آخر. بل حتى في الصفقات التي يكون فيها كل طرف

(*) إحدى دلالات تشدد مبدأ رول المتعلق بالتفاوت. الذي استعرضناه في الجزء الثاني من هذا الفصل، هي عدم صلاحيته كمبدأ حاكم حتى ضمن عائلة من أفراد يحبون بعضهم بعضاً. فهل على العائلة أن تكرس مواردها لكي تحسن وضع طفلها الأقل موهبة والأقل نمواً، حاجبة إياها عن الأطفال الآخرين، أو مستخدمة الموارد لتعليمهم وتنميتهم فقط، إن كانوا سيتبعون سياسة في حياتهم كلها تهدف لتحسين وضع أولادها ذوي الحظ الأسوأ؟ بالتأكيد لا. إذن كيف يمكن النظر إلى هذه، بوصفها سياسة ملائمة للتنفيذ في المجتمع الأوسع؟ (أدناه، سأناقش ما أعتقد أنه سيكون جواب رول: أن بعض المبادئ تنطبق على المستوى الأعلى لكنها لا تنطبق على المؤسسات الصغرى.).

آخذاً ومعطياً في الوقت ذاته، فإن المبادئ النمطية للعدالة تركز على دور الأخذ وحقوقه المفترضة. بالتالي يغلب على النقاشات أن تركز على ما إذا كان الناس لهم حق في أن يرثوا، بدلاً من التركيز ما إذا كان للناس الحق في أن يورّثوا، أو على ما إذا كان الأشخاص الذين لهم الحق في التملك، لهم الحق أيضاً في أن يختاروا الآخرين الذين سيحلون محلهم. إنني أفتقر للتفسير الجيد لماذا نظريات العدالة التوزيعية العادية موجهة باتجاه التلقي والأخذ على هذا النحو، متجاهلة المعطين وناقلي ممتلكاتهم وحقوقهم، فهل هذا يا ترى نوع من تجاهل المنتجين وتخويلاتهم، لكن لماذا كل هذا التجاهل؟

تتطلب المبادئ النمطية للعدالة التوزيعية بالضرورة فعاليات إعادة توزيع. والاحتمال ضئيل في أن تناسب أيَّ مجموعة من الممتلكات تم التوصل إليها بحرية فعلاً، نموذجاً معيناً، كما أن الاحتمال معدوم في أن تستمر في ملاءمة النموذج، في حين يتغير الناس ويعطون. لكن من وجهة نظر نظرية التخويل، تعد مسألة إعادة التوزيع مسألة خطيرة بالحقيقة، تتعلق، كما هو واقع الحال، بانتهاك حقوق الناس. (ثمة استثناء هو تلك المأخوذات التي ينطبق عليها مبدأ تصحيح المظالم.) كذلك هي خطيرة من وجهات نظر أخرى. ففرض الضرائب على الدخل الآتي من العمل يقف على قدم المساواة مع العمل الإجباري(*). إذ يجد بعض الناس هذا الادعاء صحيحاً تماماً: ذلك أن أخذ مكاسبك من عملك عدداً من الساعات هو أشبه بأخذك عدداً من الساعات من وقت الشخص، أي هو أشبه بأن تجبر شخصاً على أن يعمل عدداً من الساعات لصالح شخص آخر. لكن هناك آخرين يجدون هذا الادعاء سخيفاً. غير أن هؤلاء، إن اعترضوا على العمل الإجباري،

(*) أنا غير متأكد مما إذا كانت الحجج التي أقدمها فيما يلي تبين أن فرض ضرائب هكذا هو مجرد عمل إجباري، بحيث أن عبارة يقف على قدم المساواة، تعني أنه «نوع من».. أو بشكل تبادلي، ما إذا كانت الحجج تؤكد على التماثلات الكبرى بين فرض ضرائب كهذا وبين العمل الإجباري، لتبيان أن من المقبول والواضح أن ننظر إلى فرض ضرائب كهذا في ضوء العمل الإجباري. هذه المقاربة الأخيرة تذكرنا بالكيفية التي كان جون ويزدوم يفهم بها دعاوى الميتافيزيقيين.

سيعارضون إجبار العاطلين عن العمل على أن يعملوا لمنفعة المحتاجين[1]. كما سيعترضون أيضاً على إجبار كل شخص على أن يعمل خمس ساعات زيادة لمنفعة المحتاجين. لكن النظام الذي يأخذ أجور خمس ساعات كضرائب، لا يبدو بالنسبة لهم شبيهاً بالنظام الذي يجبر شخصاً ما على العمل خمس ساعات، نظراً لأنه يقدم للشخص المجبَر نطاقاً من الخيارات بالنسبة للأنشطة، أوسع مما يفعل ذلك فرض ضرائب من نوع العمل الخاص المحدد. (لكن يمكننا أن نتصور تدرجاً بأنظمة العمل الإجباري، بدءاً من النظام الذي يحدد فعالية بعينها، وحتى النظام الذي يتيح إمكانية الخيار بين فعاليتين، وهلم جراً صعوداً.) الأكثر من ذلك أن الناس يتصورون نظاماً، فيه شيء ما أشبه بضريبة تناسبية على كل شيء يتجاوز حاجات الإنسان الضرورية والأساسية. إذ يعتقد بعضهم أن هذا لا يجبر أحداً على العمل ساعات إضافية، نظراً لأنه لا يوجد عدد ثابت من الساعات الزائدة التي يُلزَم بأن يعمل بها، نظراً لأن باستطاعته أن يتفادى الضريبة كلياً، من خلال كسب ما يكفي فقط لتغطية حاجاته الأساسية. هذه نظرة غير مميزة بتاتاً للإجبار بالنسبة لأولئك الذين يعتقدون أيضاً أن الناس مجبرون على أن يعملوا شيئاً ما، كلما كانت البدائل التي يواجهونها أسوأ إلى حد كبير. مع ذلك، ما من نظرة منهما صحيحة. فالحقيقة القائلة إن الآخرين يتدخلون عن قصد، منتهكين بذلك قيداً جانبياً ضد الاعتداء، لكي يهددوا القوة التي تحدد البدائل، وفي هذه الحالة لأن يدفعوا ضرائب أو (وهذا يفترض أنه البديل الأسوأ) من أجل إعالة خالصة، مما يجعل نظام فرض الضرائب نوعاً من العمل الإجباري ويميزه من حالات أخرى للخيارات المحدودة التي ليست نوعاً من الإجبار[10].

إن الإنسان الذي يختار أن يعمل مدة أطول كي يكسب دخلاً أكثر من كافٍ لحاجاته الأساسية يفضل أن يحصل على سلع أو خدمات إضافية ما على الفراغ والقيام بأنشطة يمكن أن يقوم بها خلال الساعات التي يحتمل أن لا يعمل بها. في حين أن الإنسان الذي يختار أن لا يعمل الوقت الإضافي، يفضل أنشطته وقت الفراغ على السلع والخدمات الإضافية التي يمكن أن يحصل عليها من خلال عمله وقتاً أطول. انطلاقاً من هذا، إن كان أمراً غير مشروع بالنسبة

للنظام الضريبي أن يضع يده على وقت فراغ الإنسان (أي تشغيله إجبارياً!) بهدف محدد هو خدمة المحتاجين، كيف يمكن أن يكون مشروعاً بالنسبة لنظام ضريبي أن يضع يده على بعض سلع الإنسان لذلك الهدف؟ ولماذا علينا أن نعامل الإنسان الذي تتطلب سعادته سلعاً مادية معينة أو خدمات، تختلف عن الإنسان الذي تجعل تفضيلاته ورغباته سلعاً كهذه غير ضرورية لسعادته؟ لماذا على الإنسان الذي يفضل رؤية أفلام السينما (والذي يضطر لأن يكسب مالاً لشراء بطاقة السينما) أن يكون جاهزاً للدعوات التي تطالب بمساعدة المحتاجين، في حين أن الشخص الذي يفضل مشاهدة غروب الشمس (وبالتالي لا يحتاج لأن يكسب مالاً إضافياً) لا يكون كذلك؟ والحقيقة، أليس من المفاجئ أن أنصار الدعوة للرفاهية يختارون أن يتجاهلوا الإنسان الذي تكون مسراته سهلة المنال ولا تتطلب عملاً إضافياً، في حين أنها تضيف عبئاً آخر على المسكين تعيس الحظ الذي يتعين عليه أن يعمل لتغطية نفقات مسراته؟ إن المرء يتوقع، إن توقع أي شيء، العكس تماماً. ترى لماذا يسمح لشخص ذي الرغبات غير المادية أو غير الاستهلاكية أن يمضي قدماً دون أيِّ إعاقة لبديله المفضل كثيراً، في حين أن الإنسان الذي تتعلق رغباته أو مسراته بأشياء مادبة، والذي يجب أن يعمل للحصول على المزيد من المال (وبالتالي يخدم كل من يعدُّ أنشطته قيّمة كفاية لأن يدفع له) يكون مقيداً بما يستطيع أن يحققه؟ ربما ليس هناك فرق من حيث المبدأ. وربما يفكر بعضهم أن الجواب يتعلق فقط بالوسيلة الإدارية. (هذه الأسئلة والقضايا ستقلق أولئك الذين يعتقدون أن العمل الإجباري بهدف خدمة المحتاجين أو لتحقيق نموذج الحالة النهائية المفضل أمر مقبول.) في مناقشة أوسع سيكون علينا (بل نريد) أن نمد نقاشنا بحيث يتضمن الفائدة، أرباح المشاريع، وما شابه. أما أولئك الذين يشكون بأن هذا المد يمكن أن يتسع ليشمل الكل، والذين يرسمون خطاً هنا على ضريبة الدخل على العمل، سيضطرون لأن يذكروا بدلاً من ذلك المبادئ التاريخية النمطية المعقدة لعدالة التوزيع، نظراً لأن مبادئ الحالة ـ النهائية لن تميز بين مصادر الدخل بأيِّ حالة. لكن حسبنا الآن ما تناولناه من مبادئ الحالة ـ النهائية، ولنبتعد عنها لكي نوضح كيف أن المبادئ النمطية

المختلفة تعتمد على نظرات خاصة تتعلق بالمصادر أو بعدم الشرعية، أو بالشرعية الأقل للأرباح، الفائدة، وهلم جرّاً، وهي النظرات التي يمكن أن تكون أي منها خاطئة.

ترى ما نوع الحق على الآخرين الذي يعطيك إياه نمط الحالة ـ النهائية المأسس قانونياً؟ إن اللب الأساسي لفكرة حق الملكية لدى س، والذي يتعين شرح الأجزاء الأخرى من الفكرة بالنسبة له، هو الحق في البت بماذا سيتم عمله مع س، الحق في أن يختار من بين مجموعة الخيارات المقيدة والمتعلقة بـ س التي سيتم تحقيقها أو محاولة تحقيقها[11]. فالقيود توضع من قبل مبادئ أو قوانين أخرى مطبقة في المجتمع، وحسب نظريتنا. الناس يمتلكون طبقاً للحقوق اللوكية (نسبة إلى الفيلسوف لوك) وذلك في كنف الدولة الصغرى. ذلك أن حقوق ملكيتي لسكيني تسمح لي بأن أتركها حيث أشاء، لكن ليس في صدرك. إذ قد أختار أياً من الخيارات المقبولة المتعلقة بالسكين والتي يمكن تحقيقها. فكرة الملكية هذه تساعدنا في فهم لماذا تكلم المنظّرون السابقون عن الناس بوصفهم يمتلكون أنفسهم وعملهم. إذ كانوا ينظرون إلى كل شخص على أن له الحق في أن يقرر ما سيجعل من نفسه وما سيعمل، وعلى أن له الحق في أن يجني منافع ما فعلته يداه.

هذا الحق في اختيار البديل الذي ينبغي تحقيقه من مجموعة خيارات مقيدة، يمكن أن يتمسك به فرد أو مجموعة تقوم بإجراءات معينة للتوصل إلى قرار مشترك، أو يمكن للحق أن يتقدم ويتأخر. بحيث أنني ذات سنة أقرر ما سوف أصبح عليه بالنسبة لـ س، وفي السنة التالية أعمل (بالبديل الآخر، تدميره، وربما، إلغائه). أو خلال المرحلة ذاتها، يمكن لبعض أنماط القرارات حول س أن تتم من قبلي، وأخرى من قبلك، وهلم جراً. إننا نفتقر لجهاز تحليلي صالح مثمر من أجل تصنيف أنماط القيود المفروضة على مجموعة من الخيارات التي ينبغي أن يتم الاختيار منها، وأنماط الطرق التي يمكن لسلطات القرار أن تتمسك بها، تقسمها وتدمجها. فنظرية الملكية تتضمن، من بين أشياء أخرى مثل هذا التصنيف للقيود وصيغ القرار، ذلك أنه من عدد ضئيل من المبادئ ينبع حشد من البيانات المهمة المتعلقة بنتائج وآثار تجمعات معينة من القيود وصيغ القرار.

حين تدخل مبادئ المحصلة ـ النهائية لعدالة التوزيع داخل البنية القانونية للمجتمع، فإنها (شأنها شأن معظم المبادئ النمطية) تعطي كل مواطن الحق القابل للتنفيذ بقسم ما من مجمل الناتج الاجتماعي، أي قسم من الكم الإجمالي للإنتاج المنتج بشكل إفرادي ومشترك. هذا الناتج الإجمالي ينتجه أفراد يعملون، مستعملين وسائط إنتاج، وفر آخرون المال لجعلها تأتي إلى الوجود، وكذلك أشخاص ينظمون الإنتاج أو يخلقون وسائط تنتج أشياء جديدة أو الأشياء ذاتها بطريقة جديدة، وبناء على الأنشطة الإفرادية، فإن المبادئ النمطية للتوزيع تعطي كل فرد حقه القابل للتنفيذ. إن لكل شخص الحق في أنشطة الأشخاص الآخرين وإنتاجهم، وذلك بغض النظر عما إذا كان الأشخاص الآخرون يدخلون في علاقات خاصة تؤدي إلى نشوء هذه الحقوق، وبغض النظر أيضاً عما إذا كانوا يأخذون هذه المطالب بشكل طوعي على كاهلهم، وعلى شكل عمل خيري أو مقابل شيء ما في صفقة تبادلية. مكتبة سُر مَن قرأ

وما إذا كان ذلك يتم من خلال فرض ضريبة على الأجور، أو على أجور فوق حد معين، أو من خلال القبض على الأرباح، أو من خلال وجود صندوق اجتماعي كبير، بحيث لا يكون واضحاً ممن جاء المبلغ وإلى أين ذهب، فإن المبادئ النمطية لعدالة التوزيع تتعلق بتخصيص الأعمال بالنسبة للأشخاص الآخرين. إن القبض على نتاج عمل شخص من الأشخاص هو مشابه للقبض على شخص وجعله يعمل ساعات معينة في فعالية معينة. وإذا ما أرغمك الناس على أن تمارس عملاً معيناً، أو عملاً لا جزاء عليه، فترة معينة من الزمن، فإنهم يقررون ما عليك أن تعمل وأيّ أغراض يهدف عملك لخدمتها، بمعزل عن قرارك أنت. هذه العملية التي يأخذون من خلالها هذا القرار منك، تجعلهم مالكين جزءاً منك، كما تعطيهم حق الملكية فيك، تماماً مثل أن يكون لك تحكم جزئي وسلطة جزئية بأن تتخذ قراراً، هو من حقك، فيما يتعلق بحيوان أو شيء لك حق الملكية فيه.

إن مبادئ الحالة النهائية والمبادئ الأشد نمطية لعدالة التوزيع تؤسس ملكية (جزئية) للآخرين من الناس وأفعالهم وعملهم. هذه المبادئ تتعلق بالانتقال من فكرة التحرريين الكلاسيكيين المتعلقة بالملكية ـ الذاتية إلى فكرة حقوق الملكية (الجزئية) للناس الآخرين.

اعتبارات كهذه تواجه مفاهيم الحالة ـ النهائية والمفاهيم النمطية الأخرى للعدالة، مع السؤال الذي يطرح عما إذا كانت الأفعال اللازمة لإنجاز النموذج المختار لا تنتهك هي ذاتها القيود الجانبية الأخلاقية. فأيٌّ نظرة تقول بأن هناك قيوداً جانبية أخلاقية على الأفعال، وليس كل الاعتبارات الأخلاقية يمكن أن تدخل في بنية الحالات ـ النهائية التي يتعين إنجازها (انظر الفصل 3)، يجب أن تواجه الاحتمال بأن بعض أهدافها لا تكون ممكنة الإنجاز بأية وسائل متاحة ومسموح بها أخلاقياً. ومنظّر التخويل سوف يواجه صراعات كهذه في المجتمع الذي ينحرف عن مبادئ العدالة بغية التأسيس لمتلكات، وإذا، أقول إذا فقط، كانت ألأفعال المتاحة لتحقيق المبادئ ذاتها، تنتهك بعض القيود الأخلاقية. وبما أن الانحراف عن المبدأين الأولين للعدالة (في الكسب والنقل) يتعلق بتدخل الأشخاص الآخرين المباشر والعدواني لانتهاك الحقوق، وبما أن القيود الأخلاقية لا تلغي الفعل الدفاعي أو الانتقالي في حالات كهذه، فإن مشكلة منظِّر التخويل نادراً ما تكون ضاغطة. ثم مهما تكن الصعوبات التي تواجهه في تطبيق مبدأ التصحيح على أشخاص هم أنفسهم لم ينتهكوا المبدأين الأولين، فإنها ستكون صعوبات تتعلق بموازنة الاعتبارات المتصارعة، بحيث يصوغ بشكل صحيح مبدأ التصحيح المعقد ذاته، ولا ينتهك قيوداً جانبية أخلاقية من خلال تطبيق المبدأ. مع ذلك، غالباً ما يصطدم أنصار المفاهيم النمطية للعدالة مباشرة بالقيود الجانبية ألأخلاقية المتعلقة بالكيفية التي يمكن بها للأفراد أن يعاملوا، وكذلك الكيفية التي يمكن بها أو يجب من خلالها تحقيق مفهومهم النمطي المتعلق بالعدالة والذي يقدم حالة نهائية أو نمطاً آخر.

ترى هل يمكن لشخص أن يهاجر من بلد قام بمأسسة حالة نهائية ما أو مبدأ توزيعي نمطي؟ بالنسبة لبعض المبادئ (مثلاً، مبادئ الحايك)، الهجرة لا تشكل مشكلة نظرية. لكن بالنسبة لمبادئ أخرى، هي مسألة مخادعة. لننظر إلى بلد لديه مخطط إلزامي لتقديم حد أدنى من المساعدة الاجتماعية للناس الأشد حاجة (أو بلد منظم بحيث يحسِّن إلى أقصى حد وضع الجماعات الأسوأ حالاً)، نجد لا أحد يمكن أن يختار عدم المشاركة فيه. (لا أحد يمكن أن يقول: لا تجبروني

على أن أسهم في مساعدة الآخرين، ثم لا تقدموا لي شيئاً عن طريق هذه الآلية الملزِمة إن كنت في حاجة.) فكل شخص فوق حد معين من الدخل مجبر على الإسهام في مساعدة المحتاجين. لكن إن كانت الهجرة من البلاد مسموحاً بها، فإن باستطاعة أي شخص أن يختار الانتقال إلى بلاد أخرى، ليس فيها مثل ذلك الشرط الإلزامي، إنما، في الأشياء الأخرى، البلدان متساويان (قدر الإمكان). في حالة كهذه، يكون الدافع الوحيد للشخص لأن يهاجر هو تفادي المشاركة في المخطط الإلزامي القائم على ذلك الشرط الاجتماعي. وإذا ما هاجر، فإن المحتاجين في بلده الأصلي سيخسرون مساعدته (الإجبارية). ترى ما هو المُسوِّغ السياسي الذي يؤدي إلى نتيجة مفادها أن الشخص يسمح له بأن يهاجر، لكن يمنع من أن يبقى ويرفض الالتزام بالخطة الإجبارية لتقديم المساعدة الاجتماعية؟ وإذا كان تقديم المساعدة للمحتاجين ذا أهمية طاغية، فإن هذا يعمل ضد السماح بالرفض الداخلي، لكنه يتكلم أيضاً ضد السماح بالهجرة الخارجية (فهل يؤيد أيضاً، إلى مدى معين، خطف أشخاص يعيشون في مكان ليس فيه مثل ذلك الشرط الاجتماعي، بحيث يمكن إرغامهم على تقديم المساهمة للمحتاجين في مجتمعك؟) ربما العنصر الحاسم في الوضع الذي يسمح بالهجرة فقط من أجل تحاشي ترتيبات معينة، بينما لا يسمح لأحد داخلياً بأن يرفضها، هو الاهتمام بالمشاعر الأخوية ضمن المجتمع داخل البلاد. «لا نريد لأحد هنا ألا يساهم، ولا يهتم كفاية بأن يساهم الآخرون: ذلك الاهتمام ينبغي ربطه، في هذه الحالة بالنظرة القائلة إن المساعدة الإلزامية تميل لأن ينجم عنها مشاعر أخوية بين المساعد والمساعَد (أو ربما فقط يرتبط بالنظرة القائلة بأن معرفتك بأن هذا الشخص أو ذاك لا يساعد بشكل طوعي، تخلق مشاعر غير أخوية.)»



نظرية الكسب لدى لوك

قبل أن نلتفت للنظر في نظريات العدالة الأخرى بالتفصيل، علينا أن نقدم لمحة إضافية عن التعقيد في بنية نظرية التخويل. هذا يمكن مقاربته على أفضل نحو من خلال النظر في محاولة لوك تحديد مبدأ للعدالة في مجال الكسب. ينظر لوك إلى حقوق الملكية في شيء لا يملكه أحد، على أنه ينشأ من خلال مزج الإنسان نفسه بعمله. هذا يؤدي إلى نشوء أسئلة عديدة. ما هي الحدود التي تمتزج بها بما تعمل؟ وإذا كان رائد فضاء بعينه يوضح مكاناً على سطح المريخ، هل يمتزج بعمله (بحيث يتوصل إلى تملكه) بالكوكب بكامله، أو بالكون غير المأهول كله، أو فقط بخطة بعينها؟ وأي خطة يأتي بها العمل للملكية؟ أهي مساحة صغرى (ربما لا علاقة لها) كتلك التي ينقص فيها العمل الأنتروبيا في تلك المساحة، وليس في مكان آخر؟ هل يمكن لأرض بكر (تمسح من قبل طائرة تحلق عالياً لأغراض البحث البيئي) أن تصبح تحت ملكية الطيار من خلال عملية لوكية؟ فيما بناء أي سياج حول أرض، يفترض أن يجعل صاحب السياج هو مالك الأرض (التي تقع مباشرة وراءه.)

ترى لماذا يمزح المرء عمله بشيء ما يجعله صاحب ذلك الشيء؟ ربما لأن المرء هو صاحب عمله، وبذلك يتوصل لأن يمتلك الشيء الذي لم يمتلكه أحد من قبل، والذي يصبح مخترقاً بما يملكه. ذلك أن الملكية تتسرب إلى البقية. لكن لماذا لا يكون خلط ما أملك بما لا أملك، طريقة لخسران ما أملك بدلاً من ربح ما لا أملك؟ بمعنى إذا كنت أمتلك علبة رب بندورة وألقيتها في البحر، بحيث تمتزج جزيئاتها تماماً في البحر، ترى هل أتوصل نتيجة ذلك إلى امتلاك البحر، أم أنني هدرت بكل حماقة رب البندورة الذي كان في علبتي؟ ربما الفكرة، بدلاً من ذلك، هي أن العمل على شيء ما يحسّن من وضعه ويجعله ذا قيمة أكبر، وأي شخص مخول بأن يمتلك الشيء الذي يجعله ذا قيمة أكبر. (يعزز هذا، ربما،

النظرة القائلة بأن العمل غير ممتع. فإذا قام شخص ما بفعل أشياء دون جهد، كغواصة صفراء من كرتون، هل يكون حقه أقل في إنتاجه الذي لم تكلفه صناعته أي شيء؟) هنا لنغفل الحقيقة القائلة إن العمل في شيء ما يمكن أن يجعله أقل قيمة (كرش طبقة من الطلاء الزهري على قطعة دف وجدتها)، لماذا ينبغي أن يمتد تخويل المرء بحق ما إلى الشيء كله، بدلاً من أن يكون فقط إلى القيمة المضافة التي أضفاها العمل عليه؟ (إن إشارة كهذه إلى القيمة، يمكن أيضاً أن تفيد في تحديد مدى الملكية. مثال على ذلك، نستبدل عبارة «يزيد قيمة شيء» بعبارة «ينقص الأنتروبي في»، وذلك حسب معيار الأنتروبي المذكور آنفاً. ذلك أنه حتى الآن لم يوضع مخطط للملكية قابلة للعمل، أو ملكية متماسكة ذات قيمة مضافة، وأي مخطط كهذا يفترض به أن يواجه اعتراضات (مشابهة لتلك) التي أسقطت نظرية هنري جورج.

لكن سيكون من غير المقبول أن ننظر إلى تحسين شيء من الأشياء على أنه نوع من إعطاء الملكية الكاملة له، إذا كانت كتلة الأشياء غير المملوكة والتي يمكن تحسينها، محدودة. ذلك أن انتهاء الشيء لأن يصبح من ممتلكات شخص ما يغير من وضع الأشياء الأخرى كلها. ففي حين أن الشخص كان سابقاً حراً (بالمعنى الذي قصده هوهفيلد) في استخدام الشيء، لا يعود حراً الآن. هذا التغير في وضع الأشياء الأخرى (من خلال القضاء على الحرية في العمل على شيء غير ممتلك سابقاً) لا يحتاج لأن يساء وضعه. فإذا ما امتلكت حبة رمل من جزيرة «كوني»، لا يعود بإمكان أحد آخر أن يفعل ذلك مع تلك الحبة من الرمل. لكن هناك الكثير من الرمال الأخرى المتروكة لهم ليفعلوا بها ما فعلته أنا بتلك الحبة. وبشكل تبادلي حين أمتلك أنا حبة الرمل، قد يحسن ذلك وضع الآخرين، ويكون الموازن لخسارتهم حريتهم في امتلاك تلك الحبة. النقطة الأساسية هي ما إذا كان تخصيص ملكية شيء لا يمتلكه أحد يسيء وضع الآخرين أم لا؟ الشرط الذي يشترطه لوك هو أن «يبقى هناك ما يكفي من الأشياء الجيدة للآخرين» (القسم 27) والمقصود به أن يضمن ألا يسوء وضع الآخرين. (وإذا تم استيفاء هذا الشرط، هل يظل هناك أي دافع لشرطه الآخر المتعلق بعدم الهدر؟).

إذ غالباً ما يقال إن هذا الشرط كان يصح في القديم إنما الآن لم يعد يصح. لكن يبدو أن هناك حجة يمكن الاستنتاج منها أنه إذا لم يعد يصح ذلك الشرط، إذن لا يمكن أبداً أن يصح، بحيث يؤدي إلى حقوق ملكية دائمة وقابلة للتوارث. لننظر إلى الشخص الأول «ز» الذي لا يبقى بالنسبة إليه ما يكفي من الأشياء الجيدة ليمتلكها، لأن الشخص الأخير «ي» في التملك ترك ز بدون حريته السابقة في أن يعمل بشي ما، وبذلك ساء وضع ز. لذلك تملك ي لا يكون مسموحاً به حسب شرط لوك. بالتالي الشخص الذي كان الشخص الأخير في التملك، ترك ز في وضع أسوأ، لأن عمل ي أنهى التملك المسموح به. وهكذا يكون تملك ي غير مسموح به. ذلك أنه حينذاك يكون المتملك رقم 2 من الأخير، أي «ي» قد أنهى التملك المسموح به، وهكذا، نظراً لأنه أساء وضع ز، فإن تملك ي غير مسموح به، وهلم جراً، حتى الرجوع إلى أول شخص آ، الذي تخصص بحق ملكية دائم.

لكن هذه الحجة تمضي قدماً بكثير من السرعة. إذ قد يقول أحدهم إن شخصاً آخر ساء وضعه بطريقتين: الأولى بخسارته الفرصة لتحسين وضعه من خلال تملك بعينه أو تملك آخر، الثاني، بأنه لم يعد قادراً على أن يستخدم بحرية (من دون تملك) ما كان باستطاعته أن يستخدمه سابقاً. إن الشرط المتشدد الذي يقضي بأن يسوء وضع شخص آخر من خلال تملك ما، سيلغي الطريقة الأولى إن لم يكن هناك شيء آخر يوازن نقصان الفرص، وكذلك الثانية. ثمة شرط أضعف يلغي الطريقة الثانية، لكن لا يلغي الأولى. فمع الشرط الأضعف لا يمكننا أن نكرر راجعين بسرعة من ي إلى آ، كما هي الحال في الحجة السابقة، إذ رغم أن ي لا يمكنه أن يتملك بعد، فإن من الممكن أن يظل له بعض الأشياء لكي يستخدمها كما كان شأنه من قبل. في هذه الحالة، تخصص «ي» بالملكية، لا يكون قد انتهك الشرط اللوكي الأضعف. (وفي حال بقاء الأقل الذي يمكن للناس أن يستعملوا حريتهم في استخدامه، يمكن للمستخدمين أن يواجهوا إزعاجات أكثر، ازدحاماً وما شابه، أي أن وضع الآخرين في تلك الحالة، يمكن أن يزداد سوءاً، ما لم يتوقف التملك بعيداً عن نقطة كهذه.)

لكن من المقبول عموماً أنه لا يمكن لأحد، بشكل مشروع، أن يتذمر إذا تم استيفاء الشرط الأضعف. وبما أن هذا أقل وضوحاً في حالة الشرط الأقوى، فقد يكون ما قصده لوك بشرطه «ما يكفي من الأشياء الجيدة» هو ما يبقى، وربما كان قصده بشرط عدم الهدر، تأخير النقطة النهائية التي يمكن للحجة أن تكر، راجعة منها إلى الوراء.

ترى هل يسوء وضع الأشخاص غير القادرين على التملك (إذ لا يبقى هناك أشياء مفيدة لا يملكها أحد، يمكن الوصول إليها) من خلال نظام يسمح بالتملك والملكية الدائمة؟ هنا تدخل شتى الاعتبارات الاجتماعية المعروفة التي تفضل الملكية الخاصة: إذ يزداد الإنتاج الاجتماعي من خلال وضع وسائل الإنتاج في أيدي أولئك الذين يستطيعون استخدامها بفعالية وكفاءة أكبر (وكذلك برمجية أكبر)، كما يتم تشجيع التجريب، ذلك أنه بوجود أشخاص منفصلين يتحكمون بالموارد، لن يكون هناك شخص واحد أو مجموعة صغيرة يتعين على شخص ما لديه فكرة جديدة أن يقنعها بتجربتها. فالملكية الخاصة تمكّن الناس من أن يقرروا النموذج أو أنماط المغامرة، كما أن الملكية الخاصة تحمي أشخاص المستقبل من خلال جعلها البعض يحجبون الموارد عن الاستهلاك الحالي من أجل أسواق قادمة، وهي توفر مصادر بديلة للعمالة من أجل أشخاص غير معروفين لا يتعين عليهم أن يقنعوا أي شخص آخر أو جماعة صغيرة من الأشخاص من أجل تشغيلهم، وما شابه. هذه الاعتبارات تدخل في صميم نظرية لوك، لكي تدعم المطلب القائل بأن تخصيص الملكية الخاصة يفي بالقصد الكامن وراء عبارة «يبقى ما يكفي من الأشياء الجيدة» في الشرط المذكور آنفاً، وليس كتسويغ نفعي للملكية. إنها تدخل كي ترد على ذلك المطلب، لأن الشرط الذي لا ينتهك أي حق طبيعي في الملكية الخاصة، يمكن أن ينشأ نتيجة العملية اللوكية. والصعوبة في عمل حجة كهذه لتبيان أنه تم استيفاء الشرط، إنما تكمن في تثبيت خط القاعدة المناسب للمقارنة، إذ كيف للتخصيص اللوكي للملكية، ألا يجعل الناس أسوأ وضعاً مما كانوا؟[12] هذا السؤال عن تثبيت خط القاعدة يحتاج لتقصٍ تفصيلي أكثر مما باستطاعتنا أن نقدمه هنا. لكن

سيكون من المرغوب به، أن يكون لدينا تقدير للأهمية الاقتصادية العامة للتملك الأصلي، لكي نرى كم هناك من تفاوت بين نظريات التملك المختلفة، وتفاوت بين مواقع خط القاعدة. ولعل هذه الأهمية يمكن قياسها بالنسبة المئوية لكل الدخل الذي يقوم بالأساس على المواد الخام غير المحوَّلة والموارد المعينة (أكثر مما يقوم على الأعمال). كما يمثل بشكل أساسي دخل الإيجارات القيمة غير المحسَّنة للأرض، وثمن المادة الخام في موقعها، وكذلك النسبة المئوية للثروة الحالية التي كانت تمثل دخلاً كهذا في الماضي(*).

هنا علينا أن نلاحظ أنه ليس الأشخاص فقط الذين يفضلون الملكية الخاصة هم الذين يحتاجون لنظرية تبين كيف تنشأ حقوق الملكية بشكل مشروع، بل أولئك الذين يؤمنون بالملكية الجماعية، مثلاً، أولئك الذين يؤمنون بأن جماعة من الأشخاص يعيشون في منطقة ويملكون بشكل مشترك الأرض، أو ثرواتها المعدنية، يجب أيضاً أن يقدموا نظرية عن الكيفية التي تنشأ بها حقوق ملكية كهذه، كما ينبغي أن يبينوا لماذا الأشخاص الذين يعيشون هناك لهم الحق في البتِّ بما ينبغي فعله بالأرض والثروات، والأشخاص الذين لا يعيشون هناك، ليس لهم هذا الحق (بالنسبة للأرض والثروات ذاتها).

(*) أنا لم أجد أي تقدير دقيق. ديفيد فريدمان، في «آلية فرودوم» يناقش هذه القضية ويقترح 5 بالمئة من دخل الولايات المتحدة كحد أعلى من العاملين الأولين المذكورين أعلاه، مع ذلك لا يحاول أن يعتمد النسبة المئوية للثروة الحالية التي كانت تقوم بالأساس على دخل كهذا في الماضي. (الفكرة الغامضة لعبارة «كانت تقوم بالأساس على» تشير فقط إلى الحاجة الماسة للبحث والتقصي.

الشرط

حول ما إذا كان بالإمكان تفسير نظرية لوك الخاصة بالتملك، بحيث تعالج مختلف الصعوبات أم لا، فإنني أفترض أن أية نظرية صالحة للعدالة في الكسب ستتضمن شرطاً مماثلاً للشرط الأضعف من بين الشرطين اللذين ينسبان إلى لوك: إن العملية التي تؤدي عادة إلى نشوء حق ملكية دائم، وقابل للتوريث في شيء غير ممتلك سابقاً، لن تفعل ذلك، إذا لم يعد وضع الآخرين في حالة من الحرية تسمح لهم باستخدام الشيء، ونتيجة لذلك يسوء. إذ من المهم أن نحدد هذه الصيغة الخاصة بإساءة وضع الآخرين، ذلك أن الشرط لا يحيط بالصيغ الأخرى. بل هو يتضمن السوء الناتج عن فرص محدودة أكثر في التملك (الطريقة الأولى آنفاً، تتطابق مع الشرط الأكثر تشدداً). كما لا يتضمن كيف «أسيء» يا ترى لوضع بائع إذا ما تملكت مواد كي أصنع بعض المواد التي يبيعها هو، وبالتالي أدخل في حالة تنافس معه. كذلك الشخص الذي ينتهك تملكه في الحالة الأخرى الشرط القائل بأنه ما يزال بالإمكان التملك، شريطة أن يتم تعويض الآخرين، بحيث لا يسوء وضعهم نتيجة ذلك، إذ أنه ما لم يعوض هؤلاء الآخرين، فإن تملكه سينتهك الشرط المتعلق بمبدأ العدالة في الكسب، وسيكون تملكاً غير شرعي(*). أما نظرية التملك التي تتضمن داخلها هذا الشرط اللوكي فسوف تعالج الحالات معالجة صحيحة (الاعتراضات على النظرية التي تفتقر لهذا الشرط)، حيث يمتلك المرء قدراً إجمالياً من شيء ما ضروري للحياة(**).

(*) لقد كان فوريير يعتقد بذلك نظراً لأن عملية التمدن حرمت أفراد المجتمع من بعض الحريات (الجني، الرعي، الاشتغال في الصيد والقنص.)

(**) مثال على ذلك: حالة رشدال عن شخص من الأشخاص يصل إلى الماء الوحيد في صحراء بفاصل أميال عدة قبل أن يصل الآخرون إليه، ويضع يده على كل ما فيه من ماء. هستينغ رشدال، «النظرية الفلسفية للتملك» في الملكية، واجباتها وحقوقها (لندن، ماكميلان 1915)
==

كذلك يجب على النظرية التي تتضمن هذا الشرط في مبدئها المتعلق بالعدالة في الكسب، أن تتضمن مبدأ أكثر تعقيداً يتعلق بالعدالة في النقل. كما أن انعكاس الشرط المتعلق بالتملك يحد من أعمال لاحقة. فإذا كان تملكي لكل ما هو موجود من مادة معينة، ينتهك الشرط اللوكي، إذن، يفعل ذلك تملكي لبعض وشراء كل البقية من الآخرين الذين حصلوا عليها دون أن ينتهكوا بأي حال الشرط اللوكي. وإذا ما استثنى الشرط تملك شخص ما لكل الماء الصالح للشرب في العالم، فإنه يستثني أيضاً شرطي له كله. (وما هو أكثراً ضعفاً و«لخبطة»، أنه قد يستثني تكليفه بأسعار معينة لبعض مؤونته.) هذا الشرط (تقريباً؟) لن يصبح ساري المفعول. وبقدر ما يكسب الشخص من مادة نادرة يحتاجها الآخرون، بقدر ما يرتفع سعر البقية أكثر، وبقدر ما يصبح أكثر صعوبة بالنسبة له أن يحصل عليها كلها. لكن يظل بإمكاننا أن نتصور، على الأقل، أن شيئاً ما كهذا يحصل: وأن شخصاً ما يقوم في الوقت نفسه بإصدار أوامر منع للمالكين المنفصلين للمادة بأن يبيع كل منهم ما لديه، مفترضاً أنه سيستطيع بسهولة أن يشتري المزيد من المالكين الآخرين، أو أن كارثة طبيعية ما قد تدمر كل ما هنالك من تلك المادة باستثناء ما يمتلكه هو. هذا المقدار الإجمالي من المادة لا يمكن السماح بأن يمتلكها شخص واحد في البداية. أما حصوله اللاحق عليها كلها. فلا يبين أن التملك الأصلي قد انتهك

علينا أن نلحظ أيضاً نظرية آيان راند في حقوق الملكية («حقوق الإنسان» بمقتضى الأنانية (نيويورك: المكتبة الأمريكية الجديدة. 1964. ص94). حيث أن هذه تنشأ من حق الحياة، نظراً لأن الناس يحتاجون، لكي يعيشوا. أشياء مادية. لكن حق الحياة ليس هو الحق في كل شيء يحتاجه المرء كي يعيش. فالناس الآخرون يمكن أن يكون لهم حقوق بتلك الأشياء الأخرى (انظر الفصل 3 من هذا الكتاب). إن حق الحياة، في حده الأقصى، هو الحق في أن تمتلك أو تناضل لامتلاك كل ما تحتاجه لكي تعيش، شريطة أن لا ينتهك امتلاكك له حق أي شخص آخر. أو فيما يتعلق بالأشياء المادية، المسألة هي ما إن كان امتلاكه ينتهك أي حق للآخرين أم لا. وبما أن اعتبارات خاصة (كشرط لوك مثلاً) يمكن أن تدخل فيما يخص الممتلكات المادية، فإن المرء بحاجة لنظرية في حقوق الملكية، قبل أن يكون باستطاعته تطبيقها على أي حق مفترض بالحياة. لذلك حق الحياة لا يمكنه أن يوفر الأساس للنظرية الخاصة بحقوق الملكية.

الشرط (حتى بالحجة المعكوسة المماثلة للحجة آنفة الذكر التي تكر راجعة من ي إلى آ). بالأحرى، هي مجموعة التملك الأصلي زائد كل عمليات النقل اللاحقة والأعمال التي تنتهك شرط لوك.

يتضمن كل حق لصاحب ممتلكات في ممتلكاته ظلاً تاريخياً من شرط لوك في التملك. هذا يستثني نقله إلى تكتل ينتهك شرط لوك، كما يستثني استخدامه، بالتنسيق مع آخرين أو بشكل منفصل عنهم، بطريقة ما تنتهك الشرط من خلال جعل وضع الآخرين أسوأ من وضعهم الأساسي. فما إن يعرف أن ملكية شخص ما تفتقر لشرط لوك، حتى يكون هناك حدود صارمة تفرض على ما يمكن أن يفعله بملكيته هذه (وبالتالي يصعب عليه أكثر أن يدعي ملكيتها دون تحفظ.) على هذا النحو لا يمكن للشخص أن يمتلك نبع الماء الوحيد في صحراء ويكلف الناس لقاء الحصول على مائه ما يريد. كما لا يمكنه أن يكلف الناس بدفع ما يريد إن كان يمتلك مثل هذا النبع، وحدث أن جفت، لسوء الحظ، كل ينابيع الماء إلا نبع مائه هو. هذا الظرف التعيس، الذي يقر الجميع بأنه ليس نتيجة خطأ منه، يشغّل مباشرة شرط لوك ويحد من حقوق ملكيته(*). كذلك حق الملكية لشخص ما، هو صاحب الجزيرة الوحيدة في منطقة ما، لا يسمح له بأن يأمر شخصاً قذف به تحطم سفينته إلى جزيرته بالخروج منها بوصفه متعدياً، لأن هذا ينتهك شرط لوك.

لاحظ هنا أن النظرية لا تقول إن المالكين يمتلكون هذه الحقوق، بل إن الحقوق يمكن غض النظر عنها لتحاشي كارثة ما. (غير أن الحقوق التي يتم غض النظر عنها لا تزول، بل هي تقع في حالة من الغياب، في الحالات التي هي قيد المناقشة)[13] لكن ليس هناك غض نظر خارجي كهذا (وخاص؟)، فالاعتبارات الداخلية بالنسبة لنظرية الملكية ذاتها، ولمبادئها في الكسب والتملك، تقدم الوسيلة المناسبة لمعالجة حالات كهذه، لكن النتائج قد تكون

(*) الوضع سيختلف إن لم يجف نبع مائه، نتيجة احتياطات خاصة قام بها للحيلولة دون ذلك. قارن مناقشتنا للحالة مع النص الموجود لدى الحايك، «قوام الحرية»، ص136 وكذلك نص رونالد هاموي «مفهوم الحايك للحرية: نقد»، مجلة الفرداني الجديد، نيسان 1966، ص28 -31.

ذات امتداد إلى ظرف ما يتعلق بكارثة، نظراً لأن الخط الأساس للمقارنة منخفض جداً مقارنة بإنتاجية مجتمع ذي تملك خاص، إلى حد أن تعرض شرط لوك للانتهاك، ينشأ فقط في حالة وقوع كارثة (أو وضع الصحراء ـ الجزيرة).

لكن كون شخص ما يمتلك شيئاً يقدم مجمل ما هو ضروري بالنسبة للآخرين كي يبقوا على قيد الحياة، لا يتبعه أن تملكه (أو تملك أي شخص) لأي شيء يترك بعض الناس (مباشرة أو لاحقاً) في وضع أسوأ من خط الأساس. إن الباحث في مجال الطب الذي يركب مادة جديدة تعالج بشكل فعال مرضاً معيناً، ويرفض أن يبيع إلا بشروطه الخاصة، لا يسيء وضع الآخرين بحرمانهم من ذلك الدواء الذي صنعه وتملكه. إذ يمكن للآخرين وبكل سهولة أن يمتلكوا المواد ذاتها التي يمتلكها هو. فتملك الباحث أو شراؤه للمواد الكيماوية لم يجعل هذه المواد الكيماوية نادرة إلى حد ينتهك شرط لوك. كما لا يمكن لشراء شخص آخر مجمل ما لدى الباحث من المادة المركبة من البحث الطبي أن يفعل ذلك. وكون الباحث الطبي يستخدم بسهولة المواد الكيماوية المتوفرة لتركيب الدواء، حقيقة لا تنتهك شرط لوك، أكثر مما يفعل قيام الجراح القادر وحده على أن يقوم بعملية خاصة، بأكل الطعام المتاح، لكي يبقى على قيد الحياة وتتوفر لديه الطاقة كي يعمل. هذا يبين أن شرط لوك ليس هو «مبدأ الحالة ـ النهائية». إنه يركز على طريقة بعينها تؤثر فيها أفعال التملك بالآخرين، وليس على بنية الوضع الذي ينجم عنها[14].

أما الوسيط الذي يقع بين شخص يأخذ المخزون العام كله، وشخص آخر يأخذ المخزون الإجمالي من مواد يمكن الحصول عليها بسهولة، فهو شخص يتملك المخزون الإجمالي من شيء ما بطريقة لا تحرم الآخرين من هذا الشيء. مثال على ذلك، شخص يجد مادة جديدة في مكان ناءٍ، ثم يكتشف أنها تعالج بكل فعالية مرضاً معيناً، فيتملك مجمل ما هو متاح منها. هذا الشخص لا يجعل وضع الآخرين أسوأ، فلو أنه لم يعثر على المادة، ما كان شخص آخر سيعثر عليها، ولسوف يبقى الآخرون من دونها. لكن، بمرور الزمن، يزداد الاحتمال في أن يصادف وقوع الآخرين على تلك المادة. بناء على هذه الحقيقة يمكن وضع

أساس يحد من حق ملكيته للمادة، بحيث لا يصبح الآخرون دون وضعهم الأساسي، إذ يمكن مثلاً الحد من توريثها. لكن القول إن شخصاً يسيء وضع شخص آخر، من خلال حرمانه من شيء كان في الحالة الأخرى سيمتلكه، يمكن أن يوضحه مثال براءات الاختراع. فبراءة اختراع لمخترع ما لا يحرم الآخرين من الشيء الذي ما كان ليوجد لولا المخترع. لذلك، هؤلاء المخترعون الإفراديون الذين يقع على كاهلهم عبء إثبات اكتشافهم المستقل، يمكن أن يرتاحوا، إن لم يُستثنوا من الانتفاع من اختراعهم كما يشاؤون (بما في ذلك بيعه للآخرين). الأكثر من ذلك، مخترع معروف يقلل إلى حد كبير من فرص اختراع مستقل فعلي. ذلك أن الأشخاص الذين يعرفون باختراع ما، لا يحاولون عادة إعادة اختراعه، وفكرة الاكتشاف المستقل هنا ستكون غامضة في أفضل الأحوال. مع ذلك، يمكننا أن نفترض أنه في غياب الاختراع الأصلي، يمكن لشخص آخر في وقت لاحق أن يتوصل إليه. هذا يوحي بوضع حد زمني لبراءات الاختراع، يحدد، كقاعدة عامة، المدة الزمنية لتملك ذلك الحق بالاختراع، وفي حال عدم المعرفة بالاختراع، من أجل اكتشاف مستقل.

إنني أعتقد أن العمل الحر لنظام السوق لن يخفضه فعلياً شرط لوك. (تذكر أن الأمر الحاسم بالنسبة لقصتنا في الجزء 1 هو كيف تصبح هيئة الحماية مهيمنة، وكيف أن الاحتكار الفعلي يصبح الحقيقة التي تمتلك بيدها القوة في مواقف الصراع، وليس فقط في المنافسة مع الهيئات الأخرى. ثمة قصة مماثلة لا يمكن روايتها تتعلق بالأعمال التجارية الأخرى.) وإذا كان هذا صحيحاً، فإن الشرط لا يلعب دوراً مهماً جداً في أنشطة هيئات الحماية، كما أنه لا يقدم فرصة مهمة لعمل الدولة المستقبلي. والحقيقة، لولا آثار عمل الدولة غير الشرعي السابق، ما كان الناس ليفكروا بإمكانية أن يُنتهك الشرط، بوصفها أكثر فائدة من أيِّ إمكانية منطقية أخرى. (هنا، أنا أقوم بادعاء تاريخي تجريبي، كما يمكن لشخص مخالف أن يفعل هذا.) فذلك يكمل إشارتنا إلى ما هنالك من تعقيد في نظرية التخويل الناجم عن شرط لوك.

القسم 2

نظرية رولز

يمكننا أن نوصل نقاشنا للعدالة التوزيعية إلى بؤرة أكثر تركيزاً من خلال النظر ببعض التفصيل إلى الإسهام الأخير الذي قدمه جون رولز بالنسبة للموضوع. فنظرية العدالة[15] هي عمل منهجي، واسع النطاق، عميق، بارع وقوي من أعمال الفلسفة السياسية والأخلاقية، لا نظير له منذ كتابات جون ستوارت ميل. إنه منبع أفكار منيرة، متكامل معاً على شكل كلٍ جميل، وعلى الفلاسفة السياسيين الآن إما أن يعملوا من خلال نظرية رولز أو أن يفسروا لماذا ليسوا كذلك. إن الاعتبارات والاختلافات التي طورناها، يوضحها، ويساعد في توضيحها، ما قدمه رولز من عمل متميز للمفهوم البديل. بل حتى أولئك الذين ظلوا غير مقتنعين، بعد صراعهم مع رؤية رولز المنهجية، سيتعلمون كثيراً من دراستها عن كثب. أنا هنا أتكلم فقط عن الشحذ الميلي (نسبة لستوارت ميل) لنظرات المرء في مكافحة (ما يعدّه) خطأ. إذ من المستحيل أن يقرَّ المرء كتاب رولز دون أن يدمج الكثير منه، في نظرته المعمقة الخاصة وربما يحوله إليها. كما أن من المستحيل أن ينهي كتابه دون أن يحصل على رؤية جديدة وملهمة، لما يمكن للنظرية الأخلاقية أن تفعل وتوحد، وكم يمكن لنظرية متكاملة أن تكون جميلة. إنني أسمح لنفسي بأن أركز هنا على الاختلافات مع رولز فقط لأنني واثق بأن قرائي سيكتشفون بأنفسهم أفضالها الكثيرة.

التعاون الاجتماعي

سأبدأ بالنظر إلى دور مبادئ العدالة. دعونا نفترض، كي نثبت أفكارنا، أن هناك مجتمعاً مكتفياً ذاتياً تقريباً، هو عبارة عن رابطة أشخاص ينظمون من خلال علاقاتهم مع بعضهم بعضاً، قواعد معينة للسلوك تكون ملزمة، والقسم الأعظم منهم يعملون طبقاً لها. ولنفترض أكثر أن هذه القواعد تحدد نظاماً للتعاون والتنسيق مصمماً بحيث يقدم الخير لكل من يساهم فيه. حينذاك، ورغم أن المجتمع هنا يكون مشروعاً تعاونياً ذا فائدة متبادلة، إلا أنه يتسم نموذجياً بصراع المصالح وكذلك تطابقها. فهناك تطابق للمصالح طالما أن التعاون الاجتماعي يتيح حياة أفضل للكل، مقارنة بأيِّ حياة يعيشها المرء، إن كان كل منهم سيعيش فقط بجهوده الخاصة. وهناك صراع مصالح نظراً لأن الأشخاص لا يكونون حياديين بالنسبة للكيفية التي يتم بها توزيع المنافع الكبرى التي تنتج عن تعاونهم، ذلك أنهم لكي يتابعوا أهدافهم، يفضل كل منهم الحصة الأكبر على الحصة الأصغر. لذا يكون المطلوب مجموعة من المبادئ لاختيار ترتيب ما من مختلف الترتيبات الاجتماعية التي تبت بهذا التوزيع للمنافع، وكذلك تدوين اتفاق ينص على حصص التوزيع الخاصة. هذه المبادئ هي مبادئ العدالة الاجتماعية: إنما تقدم الوسيلة لتحديد الحقوق والواجبات المترتبة في المواقف الأساسية للمجتمع، كما تحدد التوزيع المناسب للفوائد ولأعباء التعاون الاجتماعي(16).

ثم لنتصور عدداً من الأفراد لا يتعاونون معاً، ويعيش كل منهم فقط على جهده الخاص. كل شخص، ولنرمز له بـ «ش»، يتلقى دفعة، عائداً، دخلاً ما وما شابه، بحيث يكون المبلغ الإجمالي لما يحصل عليه كل فرد يعمل بشكل منفصل هو:

$$س = \sum_{ش=1}^{ي} س_{ش}$$

إنهم بتعاونهم معاً يحصلون على مبلغ إجمالي أكبر هو ت. مشكلة العدالة الاجتماعية التوزيعية بالنسبة لرولز هي كيف ينبغي توزيع أو تحصيص منافع التعاون هذه؟ هذه المشكلة يمكن تصورها بطريقتين: كيف ينبغي توزيع الحصص للإجمالي ت؟ أو كيف ينبغي توزيع المبلغ الزائد بسبب التعاون الاجتماعي، أي منافع التعاون الاجتماعي ت -س؟ تفترض الصيغة الأخيرة أن كل فرد، ش، يتلقى س أي قسماً من الإجمالي ت، أي حصته س ت. هنا يختلف القولان في المشكلة، حين يجمع مع التوزيع اللا تعاوني لـ س (أي حين كل شخص، ش، يحصل على س ت، فإن التوزيع «ذا المظهر الحسن» لـ ت -س وفق النسخة الثانية، قد لا يوصل إلى التوزيع «حسن المظهر» لـ ت (النسخة الأولى). وبشكل متبادل، فإن النسخة حسنة ـ المظهر لـ ت يمكن أن تعطي الفرد ش أقل من حصته س ت. يكتب رولز، دون أن يميز بين هاتين الصيغتين للمشكلة، وكأن اهتمامه ينحصر فقط بالصيغة الأولى، أي كيف للمبلغ الإجمالي ت أن يوزَّع؟ فقد يدعي المرء، لكي يدعم التركيز على القضية الأولى، أنه بسبب المنافع الهائلة للتعاون الإجمالي، تكون الحصص اللا تعاونية، س، ضئيلة جداً مقارنة بأيٍّ حصص تعاونية ت، وأنه يمكن إغفالها، حين تقوم مشكلة العدالة الاجتماعية، على الرغم من أننا نلاحظ أن هذه ليست الكيفية التي يتفق فيها الناس الداخلون في حالة تعاون مع بعضهم بعضاً، على تصور مشكلة توزيع منافع التعاون.

ترى لماذا يخلق التعاون الاجتماعي مشكلة التوزيع العادل؟ ثم ألن تكون هناك مشكلة عدالة وعدم حاجة لنظرية عدالة، إن لم يكن هناك تعاون اجتماعي أصلاً، أي حين يحصل كل شخص على حصته بجهده فقط؟ وإذا افترضنا، كما افترض رولز على ما يبدو، أن هذا الوضع لا يطرح مسائل التوزيع العادل، إذن بفضل أيِّ حقائق تتعلق بالتعاون الاجتماعي، تظهر مسائل العدالة هذه؟ ماذا يا ترى عن التعاون الاجتماعي الذي يؤدي إلى نشوء قضايا العدالة؟ إذ لا يمكن القول إنه سيكون هناك مطالب متصارعة، حيث يكون هناك تعاون اجتماعي فقط، وأن الأفراد الذين ينتجون بشكل مستقل ويدافعون (بشكل

أولي) عن أنفسهم، لن يطالبوا بعضهم بعضاً بالعدالة. فلو كان هناك عشرة أشخاص مثل روبنسون كروزو، كل منهم يعمل بمفرده لمدة سنتين في جزيرة منفصلة، ثم يكتشفون بعضهم بعضاً، ويكتشفون أنهم يحظون بحصص مختلفة، عن طريق جهاز اتصال لاسلكي متروك هناك قبل عشرين سنة، ترى ألا يمكنهم أن يرفعوا مطالب على بعضهم بعضاً، مفترضين أن من الممكن نقل السلع من جزيرة إلى الجزيرة التالية؟[17] ألن يطالب صاحب الحصة الأقل الآخرين بالعدالة، على أساس الحاجة أو أن جزيرته هي الأفقر طبيعة، أو أنه الأقل قدرة بطبيعته على الدفاع عن نفسه؟ ألا يمكنه أن يقول إن العدالة المطلوبة هي أن يعطيه الآخرون شيئاً ما زيادة، مدعياً أن تلقيه أقل بكثير من الآخرين هو ظلم ولا يمت للعدالة بشيء، وأنه ربما ينقصه الكثير، بل ربما يموت جوعاً؟ بل يمكنه أن يتابع ويقول إن الحصص اللا تعاونية الإرادية المختلفة ناشئة عن عطاءات الطبيعة المتفاوتة، وهو لا يستحق ذلك، وأن مهمة العدالة هي تصحيح هذه الوقائع التعسفية والتفاوتات. وبدلاً من أن تكون الحالة هي أن لا يطالب أحد بمطالب كهذه في الوضع الذي يفتقر للتعاون الاجتماعي، ربما تصبح النقطة الأساسية أن مطالب كهذه ستكون بكل وضوح غير ذات قيمة، لكن لماذا سيكون من الواضح أنها بلا قيمة؟ في وضع عدم التعاون الاجتماعي، كما يمكن القول، كل فرد يستحق ما يحصل عليه بجهوده الخاصة ودون مساعدة، أو بالأحرى، لا أحد آخر يمكنه أن يطالب بالعدالة بالنسبة لما يحصل عليه. كما يكون من الواضح تماماً في هذا الوضع من مخوّل بماذا، لذلك لا حاجة هنا لنظرية عدالة. وطبقاً لهذه النظرة، فإن التعاون الاجتماعي يعكر المياه بحيث يجعل من غير الواضح أو غير المحسوم من هو المخول بماذا. وبدلاً من القول إنه ما من نظرية عدالة تنطبق على حالة عدم التعاون هذه، (ترى ألا يكون نوعاً من الظلم إن سرق أحدهم إنتاج آخر في وضع عدم التعاون؟)، سأقول إنها حالة واضحة لتطبيق نظرية العدالة الصحيحة: نظرية التخويل.

إذن كيف للتعاون الاجتماعي أن يغير الأشياء، بحيث تصبح مبادئ التخويل ذاتها، التي تنطبق على حالات عدم التعاون، غير قابلة للتطبيق أو غير مناسبة

لحالات التعاون؟ هنا يمكن القول إن المرء لا يستطيع التفريق بين إسهامات مختلف الأفراد الذين يتعاونون، فكل شيء هو نتاج مشترك للجميع. على هذا النتاج المشترك، أو أي قسم منه، يقوم كل شخص، وبشكل مقبول، بالمطالبة بحصة متساوية، ويكون للكل الحق بالمطالبة بالتساوي، بالخير الناجم عن هذا الإنتاج، أو في أيّ حال، لا يكون لأي شخص بشكل متميز حق المطالبة بأكثر من الآخر. وبشكل ما (هنا يستمر خط التفكير هذا)، يجب البت بالكيفية التي ينبغي بها توزيع هذا الناتج الإجمالي للتعاون الاجتماعي المشترك (الذي لا يحق لأي فرد أن يخوَّل به بشكل إفرادي): فهذه هي مشكلة عدالة التوزيع.

ترى ألا تنطبق التخويلات الإفرادية على أجزاء من الناتج الذي تم إنتاجه بشكل تعاوني؟ أولاً، لنفترض أن التعاون الاجتماعي يقوم بالأساس على تقسيم العمل، التخصص، الانتفاع النسبي والتبادل، فكل شخص يعمل بشكل منفرد لتحويل المادة الواردة إليه، وذلك بالتعاقد مع آخرين يحولون المادة على نحو أبعد أو ينقلون إنتاجه إلى أن يصل إلى مستهلكه النهائي. هنا الناس يتعاونون في صنع الأشياء، لكنهم يعملون بشكل منفصل، وكل شخص لديه منشأته الصغيرة[18]. في هذه الحالة إنتاج كل شخص يمكن بسهولة تحديد هويته، والتبادلات تتم في اسواق مفتوحة، وبأسعار تحدد بصورة تنافسية، بناء على تقييدات معلوماتية وما شابه. في نظام للتعاون الاجتماعي كهذا ما هي يا ترى مهمة نظرية العدالة؟ يمكن القول إن كل ما ينتج من ممتلكات سيتوقف على معدلات التبادل أو الأسعار التي يتم بها التبادل، لذلك، مهمة نظرية العدالة هي أن تضع معايير «للأسعار العادلة». لكن ليس هذا هو المكان الذي يمكننا أن نتتبع فيه الالتفافات الأفعوانية لنظريات السعر العادل. بل من الصعب أن نرى لماذا تطرح هذه القضايا هنا. فالناس يختارون أن يقوموا بصفقات مع أناس آخرين وأن ينقلوا تخويلات بالملكية، دون أن يكون هناك تقييد لحريتهم في أن يتاجروا مع أي طرف آخر وبأي سعر مقبول من الطرفين[19]. ترى لماذا يطرح تعاون اجتماعي متسلسل كهذا، مرتبط معاً بصفقات إرادية متبادلة بين الناس، أي مشاكل اجتماعية تتعلق بالكيفية التي ينبغي بها أن يتم توزيع الأشياء؟ لماذا لا تكون

مجموعة مناسبة من الممتلكات هي تماماً المجموعة التي يحدث فعلاً، من خلال هذه العملية، أن يتم الاتفاق على تبادلها في صفقة، يختار الناس بنتيجتها أن يعطوا للآخرين ما هم مخولون بإعطائه أو التمسك به؟

لندع جانباً الآن فرضية الناس الذين يعملون بشكل مستقل، أو يعملون بشكل متسلسل عن طريق صفقات طوعية، ولننظر، بدلاً من ذلك، إلى الناس الذين يعملون معاً، لكي ينتجوا بشكل مشترك شيئاً ما. ترى هل من المستحيل الآن أن نفرق بين إسهامات الناس بالنسبة لكل شخص؟ المسألة هنا ليست ما إذا كانت نظرية الإنتاجية الهامشية هي نظرية صالحة للحصص العادلة أو الصحيحة بالضبط أم لا، بل ما إذا كان هناك فكرة متماسكة تتعلق بالإنتاج الهامشي القابل لتحديد هويته أم لا، إذ يبدو من غير المحتمل أن تكون نظرية رولز قائمة على الادعاء القوي بأنه لا يوجد هناك فكرة معقولة كهذه يمكن العمل بها. وعلى أية حال، سيكون لدينا مرة ثانية وضعية عدد كبير من الصفقات ثنائية الأطراف: أصحاب سلع يتوصلون إلى اتفاقات منفصلة مع أصحاب مشاريع تتعلق باستخدام سلعهم، وأصحاب مشاريع يتوصلون إلى اتفاقات مع عمال إفراديين، أو مجموعات من العمال يتوصلون إلى اتفاق مشترك ما، ومن ثم يقدمون رزمة ما إلى المقاول وهلم جراً. ينقل الناس ممتلكاتهم أو عملهم في الأسواق الحرة بأسعار التبادل التي يبت بها بالطريقة العادية. وإذا كانت نظرية الإنتاجية الهامشية صحيحة على نحو معقول، فإن الناس سيتلقون، في هذه الصفقات الطوعية التي يتم بها نقل الممتلكات، ما يعادل إنتاجهم الهامشي تقريباً.

لكن إن كانت فكرة الإنتاج الهامشي غير كفوءة، إلى حد أن المنتجات الهامشية للوسطاء التجاريين في الأوضاع الفعلية للإنتاج المشترك، لا تكون محددة الهوية من قبل المستأجرين أو مشتري العوامل، حينذاك لا يكون التوزيع الناتج للوسطاء التجاريين منمَّطاً بحسب الإنتاج الهامشي. ومن ينظر إلى نظرية الإنتاجية الهامشية، حيث تكون قابلة للتطبيق، على أنها نظرية العدالة النمطية، قد يفكر بأن أوضاعاً كهذه للإنتاج المشترك والإنتاج الهامشي غير المحسوم توفر الفرصة لدخول نظرية عدالة ما للبتِّ بأسعار التبادل المناسبة. غير أن منظِّر

التخويل سيجد مقبولاً كل ما ينتج عن صفقات الأطراف الطوعية(*). أما المسائل المتعلقة بنظرية إمكانية التشغيل والإنتاجية الهامشية فهي مسائل معقدة[20]. دعونا فقط نلاحظ هنا الحافز الشخصي القوي لدى أصحاب الثروات للتلاقي على الإنتاج الهامشي، وضغوط السوق الشديدة التي تميل لإحداث هذه النتيجة. فمستخدمو الوسطاء التجاريين ليسوا أولئك الأغبياء كلياً الذين لا يعرفون ما يفعلون، بنقلهم ممتلكات يقيّمونها كثيراً إلى آخرين بناء على أسس غير معقولة واعتباطية. والحقيقة، موقف رولز بالنسبة لمسألة التفاوتات يقضي بأن تكون المساهمات المنفصلة في المنتجات المشتركة قابلة للعزل إلى حد ما على الأقل. إذ أن رولز يخرج عن أسلوبه ليناقش بأن التفاوتات مُسوَّغة، إذا كانت تفيد في رفع وضع الجماعة الأسوأ حالاً في المجتمع، وإذا كانت هذه الجماعة الأسوأ حالاً ستسوء حالتها أكثر بدون التفاوتات. هذه التفاوتات المفيدة تنشأ، جزئياً على الأقل، من ضرورة تقديم حوافز لأشخاص معينين كي يقوموا بأنشطة متنوعة أو يلعبوا أدواراً متنوعة، ليس باستطاعة أي إنسان القيام بها بشكل جيد. (هنا رولز لا يتصور أن التفاوتات مطلوبة من أجل ملء الأدوار التي يمكن لكل إنسان أن يقوم بها بشكل جيد، أو أن الأدوار المليئة بالكدح، التي تتطلب أقل المهارات، تقتضي دخلاً أعلى.) لكن لمن ينبغي أن تدفع الحوافز؟ ولأي القائمين بأي نشاط من هذه الأنشطة؟ فحين يكون من الضروري تقديم حوافز للبعض كي يقوموا بأنشطتهم الإنتاجية، لا يكون هناك كلام عن إنتاج اجتماعي مشترك لا يمكن لمساهمة الفرد أن تفكّك عنه. وإذا كان الإنتاج مشتركاً كلياً بحيث لا يمكن تفكيكه، لا يكون بالإمكان معرفة أن الحوافز الإضافية كانت تذهب إلى الأشخاص الحاسمين، ولا يكون بالإمكان معرفة أن الناتج الإضافي الذي ينتجه

(*) القراء الذين يعتقدون أن تحليل ماركس لعلاقات التبادل بين اصحاب رأس المال والمال تقطع الطريق على النظرة القائلة إن مجموعة الممتلكات التي تنتج عن تبادل طوعي هي شرعية، أو من يعتقدون أنها تشويه لمصطلح صفقات طوعية كهذه، سيجدون بعض الاعتبارات ذات الصلة ترد في الفصل 8

هؤلاء الناس، المتوفر لديهم الدافع حينذاك، هو أكبر مما يُنفَق عليهم على شكل حوافز. وهكذا لا يمكن أن يكون معروفاً ما إذا كان تقديم الحوافز كافياً أم لا، وما إذا كان يتعلق بالربح الصافي أو الخسارة الصافية. لكن مناقشة رولز للتفاوتات تفترض مسبقاً أن هذه الأشياء يمكن أن تكون معروفة. ولذلك المطالبة بأن نتصور ما يتعلق بالطبيعة غير القابلة للانقسام، والتقسيم للإنتاج المشترك، ينظر إليها على أنها تتلاشى، تاركة الأسباب الخاصة بالنظرة القائلة إن التعاون الاجتماعي يخلق مشكلات خاصة بعدالة التوزيع، لا وجود لها في الحالة الأخرى، لكن على نحو غير واضح إن لم يكن غامضاً.

شروط التعاون ومبدأ التفاوت

إن المدخل الآخر لقضية الترابط بين التعاون الاجتماعي وحصص التوزيع يوصلنا إلى الاشتباك مع مناقشة رولز الفعلية. فرولز يتصور أفراداً عقلانيين لا مصلحة متبادلة بينهم، يجتمعون في وضع معين، أو يجردون من سماتهم الأخرى التي لا يشترط وجودها في هذا الوضع، وفي وضع الاختيار الافتراضي هذا، الذي يدعوه رولز «الوضع الأصلي»، يختارون المبادئ الأولى لمفهوم العدالة الذي ينبغي أن ينظم كل انتقاد وإصلاح لاحق لمؤسساتهم. في أثناء قيامهم بهذا الاختيار، لا أحد يعرف مكانه في المجتمع، وضعه الطبقي أو مكانته الاجتماعية، أو موارده وقدراته الطبيعية، قوته، ذكاءه وما شابه.

«هنا يتم اختيار مبادئ العدالة من وراء حجاب من الجهل، وهذا يضمن أن لا أحد سيستفيد أو يتضرر لدى اختيار المبادئ نتيجة محصلة الفرص الطبيعية أو احتمالية الظروف الاجتماعية. وبما أن أوضاعهم كلها متماثلة ولا أحد قادر على وضع مبادئ تحابي ظرفه الخاص، فإن مبادئ العدالة تكون محصلة اتفاق أو صفقة عادلة[21].»

ترى على ماذا يتفق الأشخاص في الوضع الأصلي؟

«يختار الأشخاص في الوضع الأصلي هذا مبدأين: الأول يقضي بالمساواة في تحديد الحقوق والواجبات الأساسية، في حين يقول الثاني بأن التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية، مثال على ذلك، التفاوتات في الثروة والسلطة، هي عادلة فقط إن كانت تؤدي إلى منافع تعويضية للجميع، وبصورة خاصة لأفراد المجتمع الأقل استفادة. هذه المبادئ تقول إنه لا مجال للبحث في تبرير المؤسسات انطلاقاً من أن صعوبات بعضها يمحوها الخير الأكبر للكل. فقد يكون مناسباً لكن غير عادل، أن يحصل بعضهم على مقدار أقل لكي تزداد ثروة الآخرين. لكن ليس هناك ظلم حين يكسب قلة مرابح أكبر، شريطة أن يتحسن وضع الأشخاص الذين لا يكونون محظوظين جداً نتيجة ذلك. الفكرة الأولية هنا هي التالية: بما أن رفاه الجميع يتوقف على مخطط التعاون الذي لا يمكن لأحد بدونه أن يعيش حياة رضية، فإن تقسيم المنافع يجب أن يتم بحيث يستجر التعاون من الجميع. وبرغبتهم يجعلهم يشاركون فيه، بما في ذلك أولئك الذين يكون وضعهم أقل جودة. لكن هذا يمكن توقعه فقط إذا كانت الشروط المقترحة معقولة. أما المبدآن المذكوران فهما على ما يبدو، نوع من الاتفاق العادل، ينطلق من أن أولئك الأفضل وضعاً أو الأحسن حظاً. من حيث وضعهم الاجتماعي، الذي يمكننا القول أن لا أحد منهم يستحقه. يمكن أن يتوقعوا التعاون، عن رغبة، من قبل الآخرين حين يكون هناك مخطط قابل للتنفيذ، هو شرط ضروري لخير ومصلحة الجميع [22].»

هذا المبدأ الثاني الذي يحدده رولز على أنه مبدأ التفاوت، يقول بأن البنية المؤسساتية يجب أن تكون مصممة، بحيث أن الجماعة الأسوأ وضعاً طبقاً له، تكون على الأقل جيدة نوعاً ما مقارنة بالجماعة الأسوأ وضعاً (وليس بالضرورة الجماعة ذاتها) التي تكون عليه طبقاً لأي بنية مؤسساتية بديلة. وإذا ما اتبع أشخاص في الوضع الأصلي سياسة الحد الأدنى في صنع الخيار المهم لمبادئ العدالة، كما يناقش رولز، فإنهم سيختارون مبدأ التفاوت. اهتمامنا هنا ليس ما إذا كان الأشخاص في الوضع الذي يصفه رولز سيختارون الحد الأدنى فعلاً، وفعلاً المبادئ ذاتها التي يحددها رولز، بل سنسأل لماذا يختار أفراد في الوضع

الأصلي مبدأ يركز على الجماعات بدلاً من الأفراد. ترى ألا يؤدي تطبيق مبدأ الحد الأدنى بكل شخص في الوضع الأصلي لأن يفضل تحسين وضع الفرد الأسوأ إلى أقصى حد؟ من المؤكد أن هذا المبدأ سيختزل مسائل تقييم المؤسسات الاجتماعية ليجعلها قضية تتعلق بكيف تصير حالة التعساء المحبطين. لكن تفادي هذا من خلال نقل التركيز إلى الجماعات (أو الأفراد الممثلين للجماعات) يبدو أنه ينشأ لغرض خاص، وتكون دوافعه غير صالحة بالنسبة لأولئك الذين هم في وضع الفرد[23]. كذلك ليس من الواضح أي الجماعات ينظر إليها بشكل ملائم، ولماذا تستثنى جماعة المحبطين أو المدمنين أو المصابين بالكساح؟

لكن إذا لم يكن مبدأ التفاوت مرضياً عنه من قبل بنية مؤسساتية ما هي ج، حينذاك وبحسب ج تكون الجماعة غ أسوأ وضعاً مما ستكون عليه طبقاً لبنية مؤسساتية أخرى هي «ي» تلبي المبدأ. وإذا كانت مجموعة أخرى هي ف أفضل حالاً، طبقاً لـ ج مما ستكون عليه طبقاً لـ «ي» المفضلة من قبل مبدأ التفاوت، يكون هذا كافياً للقول إنه حسب ج «يحصل البعض على القليل لكي يتمكن الآخرون من أن يثروا؟» (هنا سيضع المرء في ذهنه أن ج تحصل على القليل لتثري ف، فهل يمكن للمرء أن يقول القول ذاته أيضاً بالنسبة لـ ي؟ هل تحصل ف على القليل بالنسبة لـ ي لكي تتمكن ج من أن تثري؟) لنفترض أن الوضع التالي هو السائد في مجتمع ما:

1 - الجماعة ج لديها المقدار آ، والجماعة ف لديها المقدار ب، علماً أن ب أكبر من آ. كذلك يمكن ترتيب الأشياء بشكل مختلف بحيث أن ج يكون لديها أكثر من آ، وف لديها أقل من ب. (هذا الترتيب المختلف يمكن أن يشمل آلية لنقل بعض الممتلكات من ف إلى ج.)

فهل هذا يكفي لأن نقول:

2 - ج في وضع سيء تماماً لأن ف في وضع حسن تماماً، وأن ج في وضع سيء لكي تصير ف في وضع حسن، وأن رفاه ف يجعل ج في وضع سيء، وج في وضع سيء لأن ف في وضع حسن تماماً، وج ليست أفضل حالاً بسبب الكيفية التي صارت بها في وضع حسن.

إن كان الأمر كذلك، هل حقيقة القول 2 تعتمد كون ج في وضع أسوأ من ف؟ مع ذلك هناك بنية مؤسساتية أخرى هي ك تنقل الممتلكات من الجماعة الأسوأ وضعاً، ج، إلى ف، جاعلة ج أسوأ حالاً بكثير. فهل احتمالية ك تجعل من الصحيح أن نقول إن ف، بحسب ج، ليست (حتى) أفضل حالاً بسبب الكيفية التي صارت غ على ما هي عليه؟

نحن لا نعتقد عادة أن حقيقة الاحتمال (كما في ي) كافية وحدها بالنسبة لقول سببي دلالي ما (كما في 2). ذلك أن حياتي ستتحسن بطرق شتى، لو اخترت أن تصبح عبدي المكرس لخدمتي. مع الافتراض أنني يمكن أن أتجاوز الازعاج الأولي. فهل السبب في حالتي الراهنة. كونك لم تصبح عبداً لي؟ ذلك لأن استعبادك من قبل رجل أفقر سيحسن حظه ويسيء حظك، فهل علينا أن نقول إن الشخص الفقير في وضع سيء تماماً. لأنك أنت في وضع حسن تماماً كما أنت عليه، وأنه يحصل على القليل لكي تثري أنت؟ وهكذا من:

3 - إذا كان على ب أن يقوم بالعمل آ. إذن ك لن يكون في الوضع س. سنستنتج:

4 - حين لا يقوم ب بالعمل آ، يكون مسؤولاً عن كون ك في الوضع س، وعدم قيام ب بالعمل آ هو السبب في أن يكون ك في الوضع س.

فقط إذا كنا نعتقد أيضاً أنه:

5 - يتوجب على ب أن يقوم بالعمل آ. أو واجب ب أن يقوم بالعمل آ أو على ب واجب القيام بالعمل آ أو على ب واجب القيام بالعمل آ، وهلم جراً[24].

بالتالي، الاستدلال من 3 و4، في هذه الحالة. يفترض مسبقاً 5. فالمرء لا يمكن أن يجادل انطلاقاً من 3 إلى 4 كخطوة واحدة للوصول إلى 5. والقول بأنه في وضع بعينه، يحصل البعض على القليل لكي يثري الآخرون، غالباً ما يقوم بالأساس على تقييم مبالغ به لوضع مؤسساتي أو هيكل مؤسساتي يتم إدخاله من أجل الدعم. وبما أن هذا التقييم ينبع فقط من الاحتمال (مثلاً 1 و3)، يتعين إيجاد حجة مستقلة من أجله(*).

(*) على الرغم من أن رولز لا يميز بوضوح بين 2 و1، وبين 4 و3، إلا أنني لا أدعي أنه يقوم بالخطوة غير الشرعية المتعلقة بالانزلاق من الاحتمالي الأخير إلى الدلالي الأول. وحتى إن كان ==

وكما رأينا، يعتقد رولز أنه:

«نظراً لأن رفاه الجميع يتوقف على مخطط للتعاون، لا يمكن من دونه لأحد أن يعيش حياة رضية، فإن تقسيم المنافع يجب أن يتم بطريقة تستجر التعاون عن رغبة من قبل الجميع والمشاركة فيه، بما في ذلك أولئك الذين يكون وضعهم أقل جودة. لكن هذا يمكن توقعه فقط إذا كانت الشروط المقترحة معقولة. والمبدأان المذكوران، على ما يبدو، هما الاتفاق على أساس أن أولئك الذين هم أفضل وضعاً أو أحسن حظاً، من حيث وضعهم الاجتماعي، يمكن أن يتوقعوا التعاون عن رغبة من الآخرين حين يكون مخطط ما قابل للعمل به شرطاً ضرورياً لخير الجميع.[25]»

لا شك أن مبدأ التفاوت يقدم شروطاً يكون الأحسن وضعاً في المجتمع راغبين في أن يتعاون على أساسها الأسوأ وضعاً. (وأي شروط أفضل يمكن أن يقدموها لأنفسهم؟) لكن هل هذا هو اتفاق عادل، على أساسه يمكن للأسوأ وضعاً أن يتوقعوا تعاون الآخرين عن رغبة؟ وفيما يتعلق بوجود مكاسب من التعاون الاجتماعي، الوضع يكون متساوقاً. فالأفضل وضعاً يكسبون من خلال التعاون مع الأسوأ وضعاً، كما أن الأسوأ وضعاً يكسبون من التعاون مع الأفضل وضعاً. بيد أن مبدأ التفاوت لا يكون محايداً بين الأفضل والأسوأ وضعاً. فأين التساوق؟

ربما ينقلب التساوق إذا ما سأل المرء كم يكسب كل طرف منهما من التعاون الاجتماعي. هذه المسألة يمكن فهمها بطريقتين. كم ينتفع الناس من التعاون الاجتماعي، مقارنة بممتلكاتهم الإفرادية في حال عدم التعاون؟ أي كم هو ت -س بالنسبة للفرد ب، أو بشكل آخر، كم يكسب كل فرد من التعاون الاجتماعي العام، ليس بالمقارنة مع التعاون، بل مقارنة بتعاون محدود أكثر؟ فهذا الأخير هو السؤال المناسب أكثر فيما يتعلق بالتعاون الاجتماعي

هكذا، فإن الخطأ يستحق الإشارة إليه، لأنه خطأ يسهل الوقوع فيه، ومن الممكن أن يظهر لدعم الأوضاع التي نناقش ضدها.

العام. ذلك أن الفشل في الاتفاق العام على مبادئ تتحكم بالكيفية التي يتم بها الحصول على منافع التعاون الاجتماعي العام، بحيث لا يبقى كل شخص في حالة عدم تعاون، إن كان هناك ترتيب تعاوني مفيد آخر يشمل بعض الناس، وليس كلهم، ممن يمكن أن يتفقوا كشركاء. هؤلاء الناس سيشاركون في هذا الترتيب التعاوني الأكثر محدودية. ولكي نركز على منافع الأسوأ وضعاً والأحسن وضعاً من خلال التعاون معاً، علينا أن نتصور مخططات أقل شمولية للتعاون الاجتماعي المجزأ الذي يتعاون فيه الأحسن وضعاً اجتماعياً مع أمثالهم فقط، ويتعاون الأسوأ وضعاً اجتماعياً مع أمثالهم أيضاً، دون أي تعاون بين الطرفين. هنا أفراد كل من الجماعتين يكسبون من التعاون الداخلي ضمن جماعتهم الخاصة، وتتوفر لهم حصص أكبر مما لو لم يكن هناك تعاون اجتماعي البتة. فالفرد يستفيد من النظام الأوسع لتعاون شامل، بين الأحسن وضعاً في المجتمع والأسوأ وضعاً، إلى حد أن مكسبه الإضافي من هذا التعاون الأوسع، أي بالتحديد، المبلغ الذي يحصل عليه بحسب مخطط التعاون العام يكون أكبر مما يمكن أن يكون عليه، طبقاً للتعاون المحدود داخل الجماعة (لكن ليس التعاون بين الطرفين.) إذ سيكون التعاون العام ذا فائدة أكبر للأفضل وضعاً أو للأسوأ وضعاً، إذا كان متوسط الكسب الإضافي من التعاون العام أكبر ضمن الجماعة الواحدة مما هو ضمن الأخرى.

يمكن للمرء أن يخمن بالنسبة لما إذا كان سيحدث تفاوت بين متوسط المكاسب الإضافية للجماعتين أم لا، وإن حدث، أي طريق يسلك؟ فإذا كانت الجماعة الأفضل وضعاً تتضمن أولئك الذين يتدبرون أمرهم، بحيث ينجزون شيئاً ما ذا فائدة اقتصادية كبيرة للآخرين، من نوع اختراعات جديدة، أفكار جديدة حول الإنتاج، طرق جديدة لفعل الأشياء، أو مهارات في المهام الاقتصادية وما شابه(*)، يكون من الصعب أن نتحاشى الاستنتاج بأن مكسب الأسوأ وضعاً أكثر من الأفضل وضعاً، إنما ينشأ من مخطط التعاون العام. فما الذي يتبع هذا الاستنتاج؟ هنا لا أقصد أن أدل على أن الأحسن وضعاً ينبغي أن يحصلوا على أكثر مما يحصلون عليه، بحسب نظام التخويل الخاص بالتعاون الاجتماعي

العام. لكن ما يتبع هذا الاستنتاج هو الشك العميق في أن يتم، باسم العدالة، فرض قيود على التعاون الاجتماعي الطوعي (ومجموعة الممتلكات التي تنشأ عنها)، بحيث يحقق أولئك الذين استفادوا أكثر في السابق من هذا التعاون العام، فائدة أكبر حتى!

إن رولز يجعلنا نتصور الأشخاص الأسوأ وضعاً يقولون شيئاً كالتالي: «انظروا يا من تملكون أكثر: إنكم تكسبون من التعاون معنا. وإذا أردتم أن نتعاون معكم، عليكم أن تقبلوا بشروط معقولة، هي التالية التي نقترحها: سنتعاون معكم فقط إذا حصلنا على أكبر قدر ممكن، أي أن شروط تعاوننا يجب أن تعطينا تلك الحصة القصوى، بحيث أنه إذا ما جرت محاولة لإعطائنا أكثر، سننهي الأقل.» ترى كم يمكن النظر إلى هذه الشروط المقترحة بأنها كريمة، حين نتصور أن الأفضل حالاً يقدمون الاقتراح المضاد المنسق تقريباً: «انظروا يا من تملكون أقل: أنتم تكسبون من تعاونكم معنا. وإذا أردتم أن نتعاون معكم، عليكم أن تقبلوا بشروط معقولة، وهذه هي الشروط التي نقترحها: سنتعاون معكم طالما نحصل على أكبر قدر ممكن. أي أن شروط تعاوننا يجب أن تعطينا الحصة القصوى، بحيث إذا ما جرت محاولة لإعطائنا المزيد، سننهي الأقل». وإذا ما بدت هذه الشروط جائرة، كما هي فعلاً، لماذا لا تبدو الشروط المقترحة من قبل أولئك الأسوأ وضعاً الشيء نفسه؟ لماذا لا ينبغي للأفضل وضعاً أن يعالجوا هذا الاقتراح الأخير وفق اعتبارات أدنى، على افتراض أن شخصاً ما يمتلك الأعصاب سيقول ذلك صراحة؟

يكرس رولز الكثير من الاهتمام، لكي يفسر لماذا لا يتذمر أولئك الذين يكون وضعهم أقل جودة، من تلقيهم القليل. تفسيره هذا، ببساطة، هو أن الأمر كذلك لأن التفاوت يعمل لفائدتهم، فالشخص الأقل تفضيلاً لن يتذمر من حال كهذا، لأنه يتلقى في نظام لا مساواة فيه، أكثر مما يتلقى في نظام قائم على المساواة. (رغم أنه قد يتلقى أكثر أيضاً في نظام آخر لا مساواة فيه ويضع شخصاً آخر دونه.) لكن رولز يناقش مسألة ما إذا كان أولئك الأفضل وضعاً سيجدون أو يجب أن يجدوا الشروط المرضية فقط في الفقرة التالية، حيث آ وب هما أي ممثلين لجماعتين مختلفتين، مع الأخذ بالحسبان أن آ هو الأفضل وضعاً:

«الصعوبة هي في تبيان أن آ ليس لديه مبرر لأن يتذمر. ربما المطلوب منه أن يحصل على أقل ما يمكن، نظراً لأن حصوله على الكثير سيؤدي إلى خسارة ما تحل بـ ب. الآن ماذا يمكن قوله للإنسان الأفضل وضعاً؟ بداية، من الواضح أن رفاه كل منهما يتوقف على مخطط التعاون الاجتماعي الذي لا يمكن لأحد من دونه أن يعيش حياة رضية. ثانياً، يمكننا أن نسعى من أجل تعاون الجميع عن رغبة، فقط إذا كانت شروط المخطط معقولة. إذن، مبدأ التفاوت، على ما يبدو، هو أساس عادل يمكن لأولئك الأفضل وضعاً، أو الأحسن حظاً في ظروفهم الاجتماعية، أن يتوقعوا من الآخرين أن يتعاونوا معهم عندما يكون ترتيب ما قابل للتنفيذ، شرطاً ضرورياً لخير ومصلحة الجميع.[26]»

غير أن ما يتصور رولز أن من الممكن قوله للناس الأفضل وضعاً اجتماعياً، لا يبين أن هؤلاء الناس ليس لديهم أسس للتذمر. كما أنه لا ينقص مطلقاً من ثقل كل ما يتذمرون منه. وكون الرفاهية والسعادة تعتمد كلياً على التعاون الاجتماعي الذي لا يمكن لأحد من دونه أن يحيا حياة رضية، يمكن أيضاً أن يقال للأسوأ وضعاً على الصعيد الاجتماعي من قبل شخص يقترح أي مبدأ آخر، بما في ذلك المبدأ الذي يحسن إلى أقصى حد من حالة الأفضل وضعاً. كذلك الأمر بالنسبة للحقيقة التي تقول إن بإمكاننا أن نسعى من أجل التعاون الإرادي لكل شخص، فقط إذا كانت شروط المخطط معقولة. لكن السؤال هو: ما هي الشروط المعقولة؟ ما يتصور رولز أنه يمكن قوله على هذا النحو، يزيد فقط مشكلته سوءاً، فهو لا يميز مبدأ التفاوت الذي يقترحه، عن الاقتراح المضاد المتساوق تقريباً الذي تصورنا أن الأفضل وضعاً سيقدمونه، أو يميزه عن أي اقتراح آخر. بالتالي، حين يتابع رولز «إذن يبدو مبدأ التفاوت أساساً عادلاً يمكن بناء عليه لأولئك الذين يملكون أكثر، أو الأحسن حظاً كظروف اجتماعية، أن يتوقعوا من الآخرين أن يتعاونوا معهم، عندما يكون ترتيب ما قابل للتنفيذ شرطاً ضرورياً لخير الجميع ومصلحتهم»، فوجود كلمة «إذن» في جملته لغز محير. نظراً لأن الجمل التي تسبقها محايدة، بالنسبة لاقتراحه وأي اقتراح آخر، والاستنتاج بأن مبدأ التفاوت يشكل أساساً عادلاً للتعاون لا يمكن أن ينشأ عما سبقه في

هذه الفقرة. إن رولز يكرر فقط أنه يبدو معقولاً، وهو بالكاد جواب مقنع بالنسبة لأي شخص لا يبدو له معقولاً(*).

فرولز لا يبين أن الإنسان الأفضل وضعاً، آ، ليس لديه مُسوِّغات للتذمر، لكونه مطلوباً منه أن يحصل على الأقل، لكي يتمكن الآخر، ب، من الحصول على الأكثر، مقارنة بما كان سيحصل عليه في الحالة الأخرى، كما أنه ليس باستطاعته أن يبين ذلك، نظراً لأن آ لديه أسس للتذمر، أليس كذلك؟

الوضع الأصلي ومبادئ المحصلة النهائية

ترى كيف يمكن الافتراض أن هذه الشروط التي يقدمها أولئك الذين يكون وضعهم أقل جودة، هي شروط عادلة؟ لنتصور فطيرة حلوى تظهر بشكل ما، بحيث لا يكون لأحد الحق على الإطلاق في أي قسم منها، ولا أحد له أي حق زيادة عن أي شخص آخر، لكن يجب أن يكون هناك اتفاق بالإجماع على الكيفية التي يمكن تقسيمها بها. هنا، مما لا شك فيه، وبمعزل عن أخطار أو إعاقات إجراء الصفقات، يمكن لاقتراح توزيع متساوٍ، أن يتبين أنه حل مقبول (وبالمعنى الذي قصده شلينغ، هو حل النقطة المركزية). وإذا كان حجم الفطيرة بشكل من الأشكال غير ثابت، وتم التحقق من أن متابعة توزيع متساو يؤدي بشكل ما إلى فطيرة إجمالية أصغر مما يمكن أن يحدث في الحالة الأخرى، يمكن أن يتفق الناس تماماً على توزيع غير متساوٍ يرفع حجم الحصة الأقل. لكن في أي وضع فعلي، ألا يكشف هذا التحقق شيئاً ما يتعلق بالمطالب المختلفة بأجزاء الفطيرة؟ ومن هو ذاك الذي يستطيع صنع فطيرة أكبر. ثم ينفذ ذلك إن أعطي حصة أكبر، لكن ليس إن أعطي حصة مساوية لباقي الحصص التي يتم توزيعها بحسب مخطط توزيع متساوٍ؟ ولمن يا ترى يقدم الحافز لكي يصنع هذا الإسهام الأكبر؟ (هنا لا أتكلم عن الإنتاج المشترك المتشابك إلى حد كبير،

(*) إنني أتناول مناقشة رولز هنا، كونها تتعلق بالأفراد الأسوأ وضعاً والأفضل وضعاً، ممن يعرفون أنهم كذلك.

حيث يكون من المعروف لمن ينبغي أن تقدم الحوافز، أو على الأقل لمن ينبغي تقديم المكافأة بعد الواقعة.) ولماذا لا يؤدي هذا الإسهام المتفاوت المحددة هويته إلى تخويل متفاوت؟

لو أن الأشياء تسقط من السماء كالمن والسلوى، ولا أحد لديه أي تخويل خاص بأي جزء منها، ولا من أو سلوى تسقط ما لم يتفق الكل على توزيع بعينه، كما تتوقف الكمية المتفاوتة بشكل ما على التوزيع، حينذاك يكون من المقبول أن يصنِّف الأشخاص بحيث لا يمكنهم أن يشكلوا تهديدات، أو يعنّدوا مطالبين بحصص كبيرة على نحو خاص، إذ يتفقون على مبدأ التفاوت كقاعدة للتوزيع. لكن هل هذا نموذج مناسب للتفكير حول الكيفية التي ينبغي أن توزع الأشياء التي ينتجها الأشخاص؟ ولماذا الاعتقاد بأن النتائج ذاتها سيتم التوصل إليها بالنسبة للمواقف التي تكون فيها التخويلات متفاوتة، كما هي الحال بالنسبة للمواقف التي لا يكون فيها مثل هذه التخويلات؟

ثمة إجراء يحقق مبادئ التوزيع العادل على أي أشخاص عاقلين لا يعرفون شيئاً عن أنفسهم أو تاريخهم، يمكن التوافق فيه على ضمانات بأن تكون مبادئ العدالة المتخذة هي الأساس. ولعل بعض مبادئ العدالة التاريخية يمكن أن تستمد من مبادئ الحالة - النهائية، كما يحاول النفعيون أن يستمدوها من حقوق الأفراد، والمنع الذي يفرض على عقاب البريء، وما شابه، مستمد من مبدئهم المتعلق بالحالة النهائية، ولعل بالإمكان إقامة حجج كهذه على مبدأ التخويل نفسه. لكن ما من مبدأ تاريخي، على ما يبدو، يمكن الاتفاق عليه في الحالة الأولى من قبل المشاركين في الوضع الأصلي الذي يقول به رولز. ذلك أن الناس الذين يجتمعون معاً خلف حجاب من الجهل لكي يقرروا من يحصل على ماذا، ولا يعرفون شيئاً عن أيِّ تخويلات خاصة يمكن أن تتوفر للناس، سيعالجون كيفية توزيع أي شيء بطريقة توزيع المن والسلوى النازلة من السماء(*).

(*) فالناس في الوضع الأصلي يتساءلون دائماً، لماذا أنت لك الحق في أن تقرر كيف ينبغي توزيع أي شيء؟ وربما يفكرون أنه نظراً لأنهم يبتون بهذه المسألة، فإن عليهم أن يفترضوا أنهم مخولون بفعل ذلك. بالتالي لا يستطيع أشخاص بعينهم أن تكون لديهم تخويلات خاصة بممتلكات، من هنا يعالج كل شيء قانونياً كالمن النازلة من السماء.

لنفترض أن هناك مجموعة من الطلاب الذين درسوا طوال سنة معاً، أجروا الفحوصات ووضعت علاماتهم على نحو يتراوح بين الـ 0 والـ 100، لكن دون أن يعرفوا شيئاً عنها. إنهم الآن مجتمعون معاً وليس لديهم فكرة عن الدرجات التي نالها واحدهم، ثم يطلب منهم أن يخصصوا درجات لكل منهم، بحيث تبلغ الدرجات الإجمالية رقماً معيناً (يحدده إجمالي الدرجات التي حصلوا عليها فعلاً من المعلم.) أولاً، دعونا نفترض أنهم ينبغي ان يعطوا درجة بعينها لكل طالب منهم حاضر في الاجتماع. هنا قد نجد التحديدات الكفوءة المعينة لقدراتهم على تهديد بعضهم بعضاً، بل ربما يتفقون على ان يتلقى كل شخص العلامة ذاتها، بحيث تكون علامة كل منهم مساوية لإجمالي العلامات إن قسمت على عدد الطلاب. من المؤكد هنا انهم لن يقعوا مصادفة على مجموع الدرجات بعينها التي تلقوها سابقاً. لنفترض من جديد أن هناك نشرة ملصقة في اللوح الموجود في قاعة اجتماعهم بعنوان «تخويلات»، تدرج في قائمة اسم كل شخص مع الدرجات التي حصل عليها، وهذه الدرجات تتطابق مع درجات المشرف، فإن هذا التوزيع الخاص لن يوافق عليه اولئك الذين عملوا في الامتحان بصورة سيئة. وحتى إن كانوا يعرفون ماذا تعني كلمة «تخويل» (التي ينبغي، ربما، أن نفترض انهم لا يعرفونها، بحيث تضاهي غياب العوامل الاخلاقية في حساب الأشخاص في الوضع الاصلي لدى رولز، لماذا يتفقون يا ترى على توزيع المشرف؟ وما هو سبب الاهتمام - الذاتي الذي ينبغي أن يكون لديهم؟).

من جديد لنفترض أنهم بالإجماع لا يتفقون على توزيع خاص للدرجات، بل بالأحرى يتفقون على مبادئ عامة هي التي تحكم توزيع الدرجات. أي مبدأ سيتم اختياره يا ترى؟ إنه مبدأ المساواة، الذي يعطي كل شخص الدرجة ذاتها، هو الذي سيكون له الحظ الأبرز. وإذا تبين أن الكل الإجمالي كان متفاوتاً، باعتماده على الكيفية التي وزعوه بها، وعلى الدرجة التي حصلها كل منهم، والدرجة العليا التي كانت مرغوبة، رغم انهم لم يكونوا ينافسون بعضهم بعضاً (مثال على ذلك، كل منهم كان ينافس من أجل وضع ما، مع أفراد جماعات مختلفة منفصلة)، حينذاك، مبدأ توزيع الدرجات الذي يزيد الدرجات الدنيا

يمكن أن يبدو مبدأ مقبولاً. لكن هل يتفق هؤلاء الأشخاص على مبدأ التوزيع التاريخي المتعلق بالحالة -غير - النهائية: فيعطي الأشخاص درجات طبقاً للكيفية التي تم تقييم امتحاناتهم بها، من قبل مراقب كفوء غير متحيز؟(*) إذا كان كل الناس المقررين يعلمون نتيجة التوزيع الخاص التي سيؤدي إليها ذلك المبدأ التاريخي، فإنهم لن يتفقوا عليه. لأن الوضع حينذاك سيكون مشابهاً للوضع الأسبق، حين اتفقوا على توزيع بعينه، رأوا فيه مسبقاً أنهم لن يتفقوا على توزيع التخويل. ثم لنفترض أن هؤلاء الأشخاص لا يعرفون التوزيع الخاص الذي يوصل إليه فعلاً هذا المبدأ التاريخي، لا يكون حينذاك باستطاعتهم أن يتوصلوا لاختيار هذا المبدأ التاريخي لأنه يبدو عادلاً أو منصفاً بالنسبة لهم، ذلك أنه ما من أفكار كهذه يسمح لها بأن تعمل أو تكون ذات فاعلية في الوضع الأصلي. (وإلا سيناقش الناس هناك، مثلما يناقشون هنا، ما تتطلبه العدالة.) ذلك أن كل شخص سينشغل بإجراء حساباته، كي يقرر ما إذا كان من مصلحته أن يقبل هذا المبدأ التاريخي في التوزيع أم لا. فيما الدرجات، بحسب المبدأ التاريخي، تتوقف على طبيعة الذكاء ومقدار نموه، والجد والكد الذي عمل به الطالب، وعلى الحظ، وما شابه، وهي العوامل التي لا يعرف عنها الناس في الوضع الأصلي شيئاً تقريباً. (إذ سيكون من الخطر على شخص ما أن يفكر ونظراً لأنه يحاكم الأمور محاكمة منطقية ويقوم بعمليات فكرية جيدة جداً حول المبادئ، لابد أن يكون واحداً من أفضل أصحاب المقدرات الذكائية. لكن من يدري يا ترى ما هي الحجة المحيرة التي يشق الآخرون طريقهم بها، وربما يبقون هادئين بالنسبة لها لأسباب استراتيجية.) يعمل كل شخص في الوضع الأصلي شيئاً ما مثل تخصيص التوزيعات المحتملة بالنسبة لموقعه على طول هذه الأبعاد المختلفة.

(*) يتساءل الناس في الوضع الأصلي دائماً إذا كان لهم الحق في أن يقرروا كيف ينبغي توزيع كل شيء؟ ولعلهم يفكرون أنه نظراً لأنهم يبتُّون بهذه المسألة، فعليهم أن يفترضوا أنهم مخوَّلون بذلك، لهذا لا يمكن للمبدأ الخاص أن تكون له تخويلات خاصة، بالنسبة للممتلكات (لأنهم حينذاك لن يكون لهم الحق في أن يقرروا معاً كيف ينبغي تقسيم كل الممتلكات) بالتالي يمكن معالجة كل شيء قانونياً، مثل المن والسلوى النازلة من السماء.

ومن غير المحتمل أن تبدو الحسابات المحتملة لكل شخص وكأنها تؤدي إلى مبدأ التخويل التاريخي، كونه مفضلاً على كل مبدأ آخر. لننظر إلى المبدأ الذي يمكننا أن ندعوه مبدأ عكس ـ التخويل. إنه يوصي بوضع لائحة بالتخويلات التاريخية حسب ترتيب الحجم، وإعطاء أي شخص كل ما هو مخول به، وإلى الآخر المقدار الأقل المخول به، والثاني بالنسبة للأول ما يستحق... وهلم جراً[27].. فأيُّ حسابات محتملة للأشخاص ذوي المصالح الذاتية في الوضع الأصلي لدى رولز، أو أية حسابات احتمالية للطلاب الذين ذكرناهم، ستفضي بهم لأن ينظروا إلى مبادئ التخويل وعكس التخويل، كما هي مصنفة بالتساوي، وفق ما يتعلق الأمر بمصالحهم الذاتية! (وأيُّ حسابات يا ترى يمكن أن تقودهم إلى النظر إلى أحد المبادئ على أنه أرفع من الآخر؟) ذلك أن حساباتهم لن تفضي بهم لأن يختاروا مبدأ التخويل.

إن طبيعة البتِّ بالمشكلة التي تواجه الأشخاص الذين عليهم أن يبتُّوا بالمبادئ، وهم في الوضع الأصلي خلف حجاب من الجهل، أقول تلك الطبيعة تفرض عليهم مبادئ الحالة ـ النهائية للتوزيع. والشخص ذو المصلحة ـ الذاتية يقيّم أي مبدأ يمت لغير الحالة ـ النهائية على أساس الكيفية التي يعمل بها لصالحه، كما أن حساباته بالنسبة لأي مبدأ، تركز على كم سيحصل عليه بحسب ذلك المبدأ. (هذه الحسابات تتضمن العمل الذي يتعين عليه أن يقوم به بعد ذلك، والذي لا يظهر في مثال درجات الطلاب، إلا على شكل عمل قام به الطالب من قبل.) بالتالي، يركز شاغل الوضع الأصلي بالنسبة لأي مبدأ، على التوزيع، ت، للسلع التي يؤدي إلى توزيعها، أو الناتج المحتمل للتوزيعات المفصلة لكل شخص، ت ش، التي يمكن أن يؤدي إليها، وعلى احتمالات إشغاله لكل وضع في كل توزيع، ت، يفترض أنه سيحصل عليه. ولسوف تبقى النقطة هي ذاتها إذا ما استعمل، بدلاً من استعمال الاحتمالات الشخصية، قاعدة حكم أخرى من النوع الذي ناقشه منظِّرو القرارات. في هذه الحسابات، الدور الوحيد الذي يلعبه المبدأ هو إحداث توزيع احتمالي لتوزيعات السلع. إذ تقارن مختلف المبادئ فقط من خلال التوزيعات البديلة التي تنتجها. بالتالي، تسقط المبادئ خارج الصورة، وكل

شخص ذي مصلحة ذاتية يقوم بالاختيار بين توزيعات الحالة ـ النهائية البديلة، بينما الناس في الوضع الأصلي إما أن يتفقوا مباشرة على توزيع حالة ـ نهائية، أو يتفقوا على مبدأ، فإذا ما اتفقوا على مبدأ، يتفقون فقط انطلاقاً من اعتبارات تتعلق بالحالة النهائية. والمبادئ الأساسية التي يتفقون عليها، المبادئ التي يمكن أن يلتقوا كلهم عليها، لابد من أن تكون مبادئ الحالة ـ النهائية.

أما تركيبة رولز فعاجزة عن الإيصال إلى مبدأ التخويل أو المفهوم التاريخي لعدالة التوزيع. بينما مبادئ الحالة ـ النهائية للعدالة التي يتم التوصل إليها من خلال الإجراء الذي يلجأ إليه المرء في محاولته لأن يشتق، حين يكون مزوداً بمعلومات عملية، مبادئ تخويل تاريخية، هي مبادئ اشتقاقية تندرج ضمن مفهوم اللا تخويل للعدالة[28]. هنا من الصعب أن نرى كيف يمكن لمحاولات كهذه أن تشتق وتعلل الالتفافات الخاصة لمبادئ التخويل ـ التاريخية. كما أن أية اشتقاقات من مبادئ الحالة ـ النهاية لما يقارب مبادئ الكسب، النقل، والتصحيح يمكن أن تدهش المرء باعتبارها مماثلة للتحريفات النفعية للمعنى، لدى محاولة اشتقاق (ما يقارب) المفاهيم العادية للعدالة، فهي لا توصل إلى النتيجة الخاصة المرغوبة، بل توصل إلى الأسباب الخاطئة المتعلقة بنوع النتيجة التي يحاولون التوصل إليها. وإذا كانت مبادئ التخويل التاريخية أساسية، إذن تركيبة رولز ستوصل إلى ما يقاربها في أفضل الأحوال، كما أنها ستؤدي إلى الأنواع الخاطئة من الأسباب الخاصة بها، ونتائجها المشتقة من تلك الأسباب ستكون في حالة صراع مع المبادئ الصحيحة بالضبط. على أن الإجراء بكامله، الذي يلجأ إليه الأشخاص أحياناً لاختيار المبادئ في الوضع الأصلي لدى رولز، يفترض مسبقاً أنه ما من مفهوم تخويل تاريخي للعدالة صحيح كل الصحة.

قد يعترض أحدهم على حجتنا بأن إجراء رولز مصمم لترسيخ كل الحقائق المتعلقة بالعدالة، وأنه ليس هناك فكرة مستقلة للتخويل، لم تقدم من قبل نظريته، يمكن أن تصمد لدى نقد نظريته. لكننا لسنا بحاجة لأيٍّ نظرية خاصة متطورة للتخويل التاريخي، تكون أساساً ننطلق منه لكي ننقد تركيبة رولز. وإذا كانت أي نظرية تخويل تاريخية أساسية كهذه صحيحة، إذن نظرية رولز

ليست كذلك. بالتالي نكون قادرين على القيام بهذا النقد البنيوي لنمط النظرية التي يقدمها رولز، ونمط المبادئ التي لابد أن توصل إليها، دون أن نقوم بادئ ذي بدء بصياغة نظرية تخويل تاريخية خاصة صياغة كاملة كبديل لنظريته. لكن سنكون قد أسلمنا أنفسنا لنصيحة سيئة، إن نقبل نظرية رولز وحله للمشكلة، بوصفه الحل الذي يمكن اختياره من بين كل المبادئ من قبل أفراد عقلانيين ذوي اهتمام بأنفسهم خلف حجاب من الجهل، ما لم نكن متأكدين من أنه لم يتم التوصل إلى نظرية تخويل تاريخية صالحة.

بما أن تركيبة رولز لا توصل إلى مفهوم تخويلي أو تاريخي للعدالة، سيكون هناك سمات ما لتركيبة أخرى، هي لا تتسم بها. فهل فعلنا أي شيء آخر سوى التركيز على السمات الخاصة، ثم قلنا إن هذا يجعل تركيبة رولز غير قادرة، من حيث المبدأ، على الإيصال إلى مفهوم تخويلي أو تاريخي للعدالة؟ هذا سيكون نقداً، ليس فيه من القوة شيء على الإطلاق، ذلك أننا بهذا المعنى سيتعين علينا أن نقول إن التركيبة غير قادرة من حيث المبدأ، على التوصل لأي مبدأ أو مفهوم غير ذاك الذي توصلت إليه فعلاً. كما يبدو واضحاً أن نقدنا يمضي إلى ما هو أعمق من هذا (وآمل أن يكون ذلك واضحاً بالنسبة للقارئ)، لكن من الصعب بمكان، أن نصوغ المعيار المطلوب لذلك العمق. وخشية أن يبدو هذا مشوهاً، لنضف، كما ذكر رولز، أن الفكرة الأصلية التي تشكل الأساس لحجاب الجهل، والسمة التي تعد الأبرز في إلغاء الاتفاق على مفهوم التخويل، إنما هما بهدف منع أي شخص من تفصيل المبادئ على مقاسه الخاص، ووضع مبادئ تحابي شروطه الخاصة. لكن حجاب الجهل لا يفعل هذا وحسب، بل يؤكد أنه ما من ظل لاعتبارات التخويل، سيدخل الحسابات العقلانية لأفراد غير أخلاقيين، جاهلين، منوط بهم أن يبتوا في وضع يعكس بعض الشروط الشكلانية للأخلاق[*]. لكن في تركيبة كتركيبة رولز، ربما يمكن لشرط

(*) قد يفكر شخص ما بأن مبادئ التخويل معدة بوصفها مفصلة بشكل خاص بطريقة قابلة للاعتراض عليها أخلاقياً، وبذلك يمكن أن يرفض ادعائي بأن حجاب الجهل ينجز أكثر من
==

أضعف من حجاب الجهل أن يفيد في إلغاء التفصيل الخاص للمبادئ، أو ربما يمكن أن تصاغ سمة أخرى «ذات مظهر بنيوي» لاختيار الوضع، تعكس اعتبارات التخويل. لكن كما يبدو الحال، ليس هناك أي انعكاس لاعتبارات التخويل بأي شكل من الأشكال في موقف أولئك الذين هم في حالة الوضع الأصلي، فهذه الاعتبارات لا تدخل البتة، لكي يتم التغلب عليها أو الرجحان عليها، أو في الحالة الأخرى وضعها جانباً. ونظراً لأنه ما من أثر لمبدأ تخويلي يمكن أن نلمحه في تركيبة وضع الأشخاص الذين هم في الوضع الأصلي، فليس هناك من طريقة يمكن بها لهذه المبادئ أن تكون موضع اختيار، كما أن تركيبة رولز عاجزة، من حيث المبدأ، عن الإيصال إليها. هذا لا يعني القول، بالطبع، إن مبدأ التخويل (أو «مبدأ الحرية الطبيعية») لا يمكن إدراجه ضمن قائمة المبادئ التي ينبغي النظر إليها، من قبل أولئك الذين هم في الوضع الأصلي. فرولز لا يفعل حتى هذا، ربما لأنه ينبغي أن يكون واضحاً حتى درجة الشفافية، أنه لم يكن الهدف من تضمينه هناك أن يتم النظر فيه.

الكبرى والصغرى

لقد لاحظنا من قبل الاعتراض الذي يشكك بما إذا كان هناك أيُّ فكرة مستقلة عن التخويل أم لا. هذا مرتبط بإصرار رولز على أن المبادئ التي صاغها يجب أن تطبق فقط على البنية الكبرى الأساسية للمجتمع ككل، وأنه من غير المسموح إدخال نماذج مضادة صغرى لها. فعلى سطح الكل، ثمة مبدأ التفاوت غير العادل (رغم أن ذلك لن يكون له أية أهمية بالنسبة لمن يتخذ القرار في

غرضه المذكور. وبما أن المفصِّل الخاص كقاعدة، يفصل المبادئ على نحو غير عادل بالنسبة لمصالح شخص ما، وبما أن مسألة العدالة المتعلقة بمبدأ التخويل هي القضية بالضبط، فإن من الصعب أن نقرر ما الذي يجيب على ذلك السؤال: نقدي لقوة حجاب الجهل، أو الدفاع ضد هذا النقد الذي أتصوره في هذه الحاشية.

الوضع الأصلي)، كما أن سلسلة واسعة من النماذج المضادة له يمكن الإتيان بها، تركز على أوضاع صغيرة، من السهل أن نأخذها بالحسبان. لكن رولز لا يطالب بأن يطبق مبدأ التفاوت على كل وضع، بل فقط على البنية الأساسية للمجتمع. فكيف يمكننا أن نقرر إن كان ينطبق عليها أم لا؟ وبما أنه قد يكون لدينا ثقة ضئيلة بمواقفنا وأحكامنا المتعلقة بالعدالة المتعلقة ببنية المجتمع ككل، فسوف نحاول أن ندعم حكمنا من خلال التركيز على مواقف صغرى نجد أنفسنا في قبضتها. ذلك أن كثيرين منا، في جزء هام من عملية التوصل إلى ما يدعوه رولز «بالتوازن التأملي»، يتكونون من تجارب فكرية، يحاولون فيها استنباط مبادئ لهم في مواقف صغرى افتراضية. وإذا لم تكن، في حكمنا الذي فكرنا به قابلة للتطبيق هناك، إذن هي ليست قابلة للتطبيق بشكل شامل. كما يمكننا أن نفكر أنه نظراً لأن المبادئ الصحيحة للعدالة قابلة للتطبيق بشكل شامل، فإن المبادئ التي تفشل بالنسبة للمواقف الصغرى لا يمكن أن تكون صحيحة، ذلك أنه منذ أفلاطون، يقول تراثنا إن المبادئ يمكن تجريبها في الحالات الكبرى والحالات الصغرى، بل كان أفلاطون يعتقد أن تطبيق المبادئ في الحالات الكبرى من الأسهل النظر فيه، بينما قد يفكر الآخرون بالعكس.

مع ذلك، يستمر رولز وكأن المبادئ المختلفة يمكن تطبيقها على السياقات الكبرى والصغرى، أي على البنية الأساسية للمجتمع، وعلى الأوضاع التي يمكن أن نأخذها بالحسبان ونفهمها. فهل المبادئ الأساسية للعدالة تظهر وفق هذا النموذج، أي تنطبق فقط على البنية الاجتماعية الكبرى لكن ليس على أجزائها؟ ربما يفكر المرء بالاحتمال القائل إن البنية الاجتماعية ككل عادلة، حتى وإن لم يكن أي من أجزائها كذلك، لأن الظلم في كل جزء يوازن بشكل من الأشكال أو يُبطل بعضه بعضاً، لنتوصل في النهاية إلى أن الظلم الإجمالي تتم موازنته أو إلغاؤه. لكن هل يمكن لجزء يلبي مبدأ العدالة الأكثر أساسية، مع ذلك يكون بكل وضوح ظالماً، وذلك بغض النظر عن فشله في القيام بأيٍّ مهمة مفترضة لموازنة أي ظلم قائم آخر؟ ربما الأمر كذلك، إذا كان الجزء يتعلق بمجال خاص ما. لكن بالتأكيد، الجزء اليومي، العادي النظامي، الذي لا

يمتلك سمات غير عادية، سيتبين أنه عادل، عندما يلبي مبادئ العدالة الأساسية، وإلا يتوجب تقديم تفسيرات خاصة. إذ لا يمكن للمرء أن يقول إنه يتكلم عن مبادئ تنطبق فقط على البنية الأساسية، في حين أنها لا تنطبق على النماذج المضادة الصغرى. ثم بموجب ماهية سمات البنية الأساسية، وهي السمات التي لا تتوفر للحالات الصغرى، ترى هل تنطبق المبادئ الأخلاقية الخاصة، التي قد لا تكون مقبولة في أماكن أخرى؟

ثمة مساوئ خاصة للمضي قدماً، من خلال التركيز فقط على العدالة الحدسية للكليات المعتمدة المذكورة. ذلك أن الكليات المعقدة ليس من السهل دراستها ومسحها، ولا نستطيع بسهولة أن نتعقب أثر كل شيء له صلة بالموضوع. فعدالة المجتمع ككل، يمكن أن تتوقف على تلبية عدد من المبادئ المختلفة. هذه المبادئ، رغم أن كلاً منها مُلزِم بشكل إفرادي (يشهد على ذلك تطبيقه على نطاق واسع في حالات صغرى بعينها)، إلا أنها يمكن أن تؤدي إلى نتائج مفاجئة، عندما تجتمع معاً. أي يمكن للمرء أن يفاجأ لأمر واحد هو: أي الأشكال، وأيها فقط، يلبي المبادئ كلها. (قارن المفاجأة لدى اكتشاف ما الذي يلبي فقط عدداً من الشروط المختلفة والملزمة إفرادياً والمتعلقة بالملاءمة والصلاحية، وكم هي توضيحية اكتشافات كهذه.) أو ربما هو مبدأ بسيط واحد، ذاك الذي ينبغي كتابته بحرف كبير. وماذا ستكون عليه الأشياء، حين يتم فعل هذا، ويكون مفاجئاً جداً، للوهلة الأولى. أنا لا أطالب بأن تظهر المبادئ الجديدة بصورة عامة، بل كيف يتبين أن تلبية المبادئ الصغرى القديمة بصورة عامة يمكن أن يفاجئ. إذا كان الأمر هكذا، إذن على المرء ألا يعتمد على أحكام تتعلق بالكل، بوصفه يوفر الكتلة الأساسية، أو حتى الوحيدة للمعطيات التي يمكن بموجبها تدقيق مبادئ المرء. ثمة مسلك هام آخر لتغيير أحكام المرء البديهية حول كلٍ معقدٍ ما، هذا المسلك يمر عبر رؤية المضامين الكبرى، المفاجئة غالباً، للمبادئ الراسخة رسوخاً متيناً على المستويات الصغرى. كذلك، الاكتشاف بأن أحكام المرء خاطئة، أو مغلوطة بصورة مؤكدة في الغالب، سيشتمل على تبديلها بمضامين متشددة لمبادئ تقوم على أساس المستوى

الصغير. لهذه الأسباب، من غير المرغوب فيه أن نحاول حماية المبادئ بإلغاء الاختبارات الصغرى لها.

إن السبب الوحيد الذي أفكر به كسبب داعٍ لحذف الاختبارات الصغرى بالنسبة للمبادئ الأساسية، هو أن المواقف الصغرى لها تخويلاتها، الخاصة الموجودة في بنيتها. لكن مع استمرار المناقشة، بالطبع، نجد أن المبادئ الأساسية الخاضعة للنظر، ستكون فاقدة لهذه التخويلات. وبما أنها ينبغي أن تعمل على المستوى الذي يشكل أساس تخويلات كهذه، إذن ليس هناك مواقف صغرى تتضمن تخمينات يمكن تقديمها كنموذج نختبر بواسطته هذه المبادئ الأساسية. هنا لاحظ أن هذه العملية الفكرية تسلم بأن إجراء رولز يفترض أنه ما من نظرة تخويلية أساسية تعد صحيحة، كما يفترض أن هناك مستوى عميقاً، إلى حد أنه ما من تخويلات تعمل أبعد من ذلك العمق.

ترى هل يمكن إنزال كل التخمينات إلى مستويات سطحية نسبياً؟ مثال على ذلك، تخويلات الناس بأجزاء من أجسامهم ذاتها؟ إن تطبيق مبدأ رفع مستوى أولئك الأسوأ وضعاً، يمكن أن يكون له علاقة أيضاً بإعادة توزيع إجبارية لأعضاء الجسد، (إنك تملك حاسة البصر وتبصر طوال هذه السنين كلها، الآن، عين واحدة، أو حتى كلتا العينين ـ ينبغي نقلهما إلى آخرين»)، أو قتل شخص من الأشخاص بصورة مبكرة، بغية استعمال جسده لتوفير مادة لازمة لإنقاذ حياة شخص آخر سيموت، في الحالة الأخرى، وهو شاب[29]. إن القيام بحالات كهذه يبدو نوعاً من الجنون، لكننا نساق إلى أمثلة متطرفة كهذه، لدى تفحص منع رولز المفروض على النماذج المضادة الصغرى. ذلك أنه ليس كل التخويلات في الحالات الصغرى يمكن تفسيرها بصورة مقبولة على أنها سطحية، بالتالي مادة غير مشروعة يمكن بوساطتها اختبار مبادئ مقترحة، يتم توضيحها على نحو خاص، إذا ما ركزنا على تلك التخويلات والحقوق التي لا تكون، بصورة أشد وضوحاً، قائمة على أساس اجتماعي أو مؤسساتي. فعلى أي أسس يمكن الحكم على حالات كتلك التي أترك مقوماتها التفصيلية للقارئ الشبيه بالغول، بأنه لا يمكن إدخالها؟ وعلى أي أسس يمكن الادعاء بأن المبادئ

الأساسية للعدالة لا تحتاج للتطبيق إلا على البنية المؤسساتية الأساسية للمجتمع؟ (ثم ألا يمكننا أن نقوم بممارسات إعادة توزيع كهذه، تتعلق بأعضاء جسدية، أو إنهاء حياة إنسان من أجل البنية الأساسية للمجتمع؟)

إن من دواعي السخرية أن ننتقد نظرية رولز، بسبب عدم ملاءمتها أساساً لمفاهيم العدالة التخويلية التاريخية. ذلك أن نظرية رولز ذاتها تتحدث عن عملية ذات نتيجة (يتم تصورها تجريدياً). وهو لا يقدم حجة استنتاجية مباشرة خاصة بمبدأيه المتعلقين بالعدالة نتيجة أقوال أخرى تؤدي بالمحصلة إليهما. إذ أن أيَّ صياغة استنتاجية لحجة رولز ستتضمن أقوالاً ما ورائية وأقوالاً تتعلق بالمبادئ مثل: أي مبادئ يتفق عليها أشخاص في وضع معين، هي مبادئ صحيحة. وإذا اجتمعت مع حجة تبين أن الأشخاص في ذلك الوضع قد اتفقوا على المبدأ ب، يمكن للمرء أن يستنتج أن ب صحيح، ومن ثم يستنتج ذلك الـ ب. في بعض المواضع من الحجة، يظهر ب بين قوسين لتمييز الحجة عن الحجة الاستدلالية المباشرة الخاصة بحقيقة ب. وبدلاً من الحجة الاستدلالية المباشرة، يتم تحديد الوضع والعملية، وأيّ مبادئ تظهر من ذلك الوضع والعملية، يعتقد أنها تشكل مبادئ العدالة. (هنا أتجاهل التلاعب المعقد الذي يتم بالنسبة لمبادئ العدالة، التي يريد المرء أن يشتقها لكي يحدد بها الوضع الأولي) تماماً مثلما يبدو لمنظّر التخويل أن أي مجموعة من الممتلكات تظهر نتيجة عملية قانونية (يحددها مبدأ النقل) هي عادلة، هكذا الحال بالنسبة لرولز، أي مجموعة من المبادئ تظهر من الوضع الأصلي، نتيجة عملية محددة باتفاق بالإجماع، هي مجموعة مبادئ عدالة (صحيحة). كذلك الأمر بالنسبة لكل نظرية تحدد نقاط الانطلاق وعمليات التحول، يقبل كل ما ينتج عنها. وبحسب كل نظرية، كل ما ينتج عنها ينبغي قبوله بسبب منشئه وتاريخه. كما أن أي نظرية تتوصل إلى عملية تريد إجراءها، يجب أن تبدأ بشيء هو ذاته لا يكون مُسوَّغاً، لكونه حصيلة العملية (وإلا عليه أن يرتد إلى الوراء من جديد ـ أي بالتحديد، إما إلى أقوال عامة تناقش لإيجاد الحجة الخاصة بالأولوية الأساسية للعملية، أو إلى العملية ذاتها. ولقد حصلت نظرية رولز ونظرية التخويل كلتاهما على عمليتها الخاصة، فنظرية التخويل تحدد مقومات العملية الخاصة بإنتاج مجموعات من الممتلكات.

أما المبادئ الثلاثة للعدالة (في الكسب، النقل، التصحيح) التي تشكل أساس هذه العملية، وتكون هذه العملية مادة موضوعها، فتكون هي ذاتها مبادئ للعملية أكثر مما هي مبادئ للحالة النهائية لعدالة التوزيع. إنها تحدد مقومات العملية الجارية دون أن تثبت كيف ينبغي أن تنتهي، ودون تقديم معيار نمطي خارجي يجب أن تلبيه. تتوصل نظرية رولز إلى العملية، ع، لتوليد مبادئ العدالة. هذه العملية، ع، تتعلق بأناس في الوضع الأصلي يتفقون على مبادئ للعدالة من وراء حجاب الجهل. وطبقاً لرولز، أي مبادئ تظهر من هذه العملية ع ستكون مبادئ للعدالة. لكن هذه العملية ع الخاصة بتوليد مبادئ العدالة لا يمكنها، كما قلنا سابقاً، أن تولّد بذاتها مبادئ عملية كمبادئ أساسية للعدالة. بل على ع أن تولد مبادئ حالة نهائية أو محصلة ـ نهائية. لكن حتى لو أن مبدأ التفاوت، في نظرية رولز، ينبغي أن يطبق على عملية مؤسساتية جارية ومستمرة (عملية تتضمن تخويلات تقوم بالأساس على توقعات مؤسساتية حسب المبدأ، وعناصر مستمدة من العدالة الإجرائية الصرفة، وما شابه)، فإنه سيكون مبدأ محصلة ـ نهائية (لكن ليس مبدأ شريحة ـ زمنية راهنة). يثبت مبدأ التفاوت كيف ينبغي للعملية الجارية أن تنتهي كما يقدم معياراً نمطياً خارجياً يجب أن تلبيه، وأي عملية تفشل في اختبار المعيار تكون مرفوضة. أما الحقيقة التي تقول فقط إن المبدأ ينظم عملية مؤسساتية جارية فإنها لا تجعله مبدأ للعملية، بل حتى إن جعلته، فإن المبدأ النفعي سيكون مبدأ عملية أيضاً، أكثر مما هو مبدأ محصلة ـ نهائية.

على هذا النحو، تشكل بنية نظرية رولز مأزقاً. فإذا كانت العمليات كبيرة جداً، تكون نظرية رولز ناقصة، لأنها غير قادرة على التوصل إلى مبادئ عملية للعدالة، وإن لم تكن العمليات كبيرة جداً، إذن ثمة دعم غير كافٍ سيقدم للمبادئ التي يتم التوصل إليها نتيجة العملية ع، بغية الوصول إلى مبادئ. تجسد حجج التعاقد الافتراض بأن أي شيء يظهر من عملية معينة، هو عادل. وبناء على قوة هذا الافتراض الأساسي تقوم قوة حجة التعاقد. إذن من المؤكد أنه ما من حجة تعاقد يجب أن تتركب بحيث تستبق مبادئ العملية، لكون المبادئ الأساسية لعدالة التوزيع هي التي يمكن الحكم من خلالها على مؤسسات

المجتمع، كذلك ما من حجة تعاقد يجب أن تتركب، بحيث تجعل من المستحيل أن تكون نتائجها من النوع ذاته الذي تقوم عليه الافتراضات[30]. وإذا كانت العمليات جيدة، على نحو يكفي لتأسيس نظرية، فإنها تكون جيدة بما يكفي لأن تكون النتيجة المحتملة للنظرية. وليس بإمكان المرء أن يحصل عليها بكلتا الطريقتين.

هنا علينا أن نلاحظ أن مبدأ التفاوت هو نوع قوي على نحو خاص من مبدأ الحالة النهائية النمطي. ولنقل إن مبدأ التوزيع أساسي، إذا كان هناك توزيع غير عادل بالنسبة للمبدأ، يمكن الحصول عليه من مبدأ يحكم عليه بأنه عادل، وذلك بإلغاء بعض الناس (في الخيال) وحصصهم التوزيعية. تركز المبادئ الأساسية على السمات التي تعتمد على النمط الشامل. بالمقابل فإن المبادئ النمطية من النوع القائل «لكل حسب ما لديه من النقاط وفق البعد الطبيعي الخاص د»، ليست مبادئ أساسية. وإذا كان التوزيع يلبي هذا النوع من المبادئ، فسوف يستمر في فعل ذلك، حين يلغى بعض الناس وممتلكاتهم، لأن هذا الإلغاء لن يؤثر في أسعار ممتلكات الناس الباقين أو أسعار حساباتهم وفق البعد د. بل إن هذه الأسعار الثابتة ستستمر في البقاء كما هي وتستمر في تلبية المبدأ.

أما مبدأ التفاوت فهو أساس ذلك بمعنى أنه إذا ما تعرضت الجماعة ذات الوضع الأقل جودة وممتلكاتها لإلغاء وضعها، فقد لا تكون هناك ضمانة بأن الوضع الناتج والتوزيع سيحسنان من وضع الجماعة الجديدة الأقل جودة، وربما كان بإمكان جماعة القاع الجديدة أن تحصل على المزيد، إن حصلت جماعة القمة على أقل، (رغم أنه لم يكن هناك طريقة لنقل الممتلكات من جماعة القمة إلى جماعة القاع السابقة.)(*).

إن الفشل في تلبية شرط الإلغاء (بحيث يبقى التوزيع عادلاً بعد الغاء الناس وممتلكاتهم) هو من سمات المبادئ العضوية الأساسية. لنتأمل أيضاً الشرط

(*) مبدأ التفاوت يخلق نتيجة ذلك نوعين من صراع المصالح: بين من هم في القمة ومن هم في القاع، وبين من هم في الوسط ومن هم في القاع، ذلك أنه إذا ما ذهب من هم في القاع، فإن مبدأ التفاوت يمكن تطبيقه كي يحسن وضع من هم في الوسط، الذين يصبحون جماعة القاع الجديدة التي ينبغي تحسين وضعها.

الإضافي الذي يقول: إذا ما كان توزيعان (على مجموعتين منفصلتين من الأفراد) عادلاً، إذن يكون كذلك، التوزيع الذي يتكون من مجموع هذين التوزيعين العادلين. (وإذا كان التوزيع على الأرض عادلاً، والتوزيع على سطح كوكب بعيد آخر عادلاً، إذن يكون عادلاً التوزيع الإجمالي للاثنين.) إن مبادئ التوزيع ذات الصيغة «لكل حسب ما لديه من النقاط وفق البعد الطبيعي الخاص د» تنتهك هذا الشرط، لذلك (ولنقل ذلك صراحةً) هي غير إجمالية. اذ على الرغم من ان معدلات الحصص كلها داخل كل جماعة، تضاهي معدلات الحسابات على البعد د، إلا أنه ليس من الضروري أن تساوي بين الجماعتين. أما مبدأ التخويل الخاص بالعدالة في الممتلكات فيلبي شرطي الإلغاء والإضافة كليهما، لهذا مبدأ التخويل غير عضوي وتجميعي.

غير أننا لن نترك موضوع خصوصيات مبدأ التفاوت دون أن نذكر التخمين المهم، إنما الخاطئ على ما أعتقد، الذي قال به ثوماس سكانلون والذي ينص «على أنه ما من مبدأ مقبول، ومختلف عن مبدأ التفاوت، يقع في موقع وسط بينه وبين المساواة الصارمة»[31]. فكيف يمكن القول ما من مبدأ مساواة مقبول أقل من المساواة المطلقة، يلغي التفاوتات الكبيرة لكي يحقق منافع ضئيلة لإنسان يمثل الأسوأ وضعاً؟ بالنسبة لمن يؤمن بالمساواة، التفاوت مكلف، عامل - ناقص. فالمساواتي المتشدد لا يسمح بأي تفاوت على الإطلاق، ويتعامل مع كلفة التفاوت على أنها لا محدودة. هنا أراني قد صغت عبارتي، بحيث يقفز إلى الذهن المبدأ التالي، ولندعُه مبدأ المساواة العام 1: يُسوِّغ التفاوت فقط، إذا كانت منافعه تفوق تكاليفه.

لكن لنفترض، كما فعل رولز، أن منافعه هي فقط تلك التي تستفيد منها جماعة الوضع الأسوأ. كيف يا ترى سنحسب تكاليفها (بطريقة يمكن مقارنتها بمنافعها)؟ فالتكاليف يجب أن تمثل الكم الإجمالي للتفاوت في المجتمع، الذي يمكن معالجته بطرق مختلفة. لذلك دعونا نعدُّ، كمقياس للتفاوت في نظام بعينه (وبالتالي كلفته)، التفاوت بين وضع الإنسان الذي يمثل الأفضل وضعاً والإنسان الذي يمثل الأسوأ وضعاً. ولتكن س ف هي حصة الأسوأ

وضعاً طبقاً للنظام س، فيما س ب هي حصة الأفضل وضعاً طبقاً للنظام س. ولتكن ي هي نظام المساواة الكفؤ (الذي يحصل فيه كل فرد على حصة لا تقل عما هي في أي نظام مساواة آخر.) أي (ي ب = ي و). على هذا النحو نحصل على التحديد الأول التالي لمبدأ المساواة العام 1. (لكن هناك تحديدات أخرى تستخدم مقاييس أخرى للتفاوت.) هنا نظام عدم المساواة ن لا يكون مُسوَّغاً إذا كانت ن ب — ن و > ن و — ي و. ويكون التفاوت مُسوَّغاً فقط إذا كانت المنفعة الموجهة للجماعة الأسوأ وضعاً (ن و — ي و) أكبر من (أو مساوية لـ؟) كلفة التفاوت (ن ب — ن و). (لاحظ أن هذا يتعلق بالقياس على سلم الفواصل، وعلى المقاربات بين الأشخاص.) هذا هو الوضع الوسيط الذي قد يجده المساواتي جذاباً، وهو مبدأ مساواتي أقوى من مبدأ التفاوت.

هناك مبدأ مساواتي أكثر تشدداً يقصر عن النزعة المساواتية الصارمة، تدعمه اعتبارات مماثلة لتلك التي تؤدي إلى رفض مبدأ التكلفة ـ المنفعة البسيط لسياقات أخلاقية[32]. هذا يمنحنا مبدأ المساواة العام 2: نظام عدم تساوٍ هو ج يكون مُسوَّغاً فقط: آ - إذا كانت منافعه تفوق تكلفته، وب - ليس هناك نظام عدم تساوٍ آخر، ج 2 فيه عدم مساواة أقل، بحيث د لا تفوق منافع ج على س التكلفة الإضافية لـ ج على س. وكما رأينا من قبل فإن معالجة س ب — س و بوصفها تكلفة عدم المساواة في النظام س، تجعلنا نحصل على تحديد المقومات الأولى لمبدأ المساواة العام 2: نظام التفاوت ج يكون مُسوَّغاً فقط إذا: آ) ح و — ح و زائد ب). ولا يكون هناك نظام س بحيث أن س ب — س و > ح ب — ح و، وح و — س و ≥ (ح ب — ح و) — (س ب — س و). (لاحظ ب) تصل إلى حد: لا يكون هناك نظام س ذو تفاوت أقل من ح، بحيث أن المنافع الإضافية لـ ح على س هي أقل من أو مساوية لتكلفتها الإضافية.)

وحسب الترتيب المتزايد للتشدد المساواتي، يكون لدينا: مبدأ التفاوت، التحديد الأول لمبدأ المساواة العام 1، التحديد الأول لمبدأ المساواة العام 2، ومبدأ المساواة الصارمة (وليكن هـ). هنا بالتأكيد، يجد نصير المساواة المبدأين المتوسطين أكثر جاذبية من مبدأ التفاوت. (فنصير مساواة كهذا قد يرغب في أن

ينظر إلى التغيرات في بنية الوضع الأصلي أو طبيعة الأشخاص الذين هم فيه، وما يؤدي إلى اختيار أحد هذه المبادئ المساواتية). بالطبع، أنا نفسي لا أقول إن هذه المبادئ المساواتية صحيحة، بل إن النظر فيها يساعد في توضيح: كيف يكون مبدأ التفاوت مساواتياً تماماً، كما يجعل من غير المقبول الادعاء بأنه يقف بوصفه المبدأ المقبول الأشد ميلاً للمساواة الذي يقارب المساواة الصارمة. (مع ذلك، ربما، سكانلون يعني أن أي مبدأ مساواتي أكثر صرامة، سيضطر لأن يعزو التكلفة إلى عدم المساواة، وليس من تسويغ نظري يعطى، سيمكّن المرء من أن يعزوه إلى التكلفة الدقيقة تماماً.)

ثمة طريقة علينا أن نذكرها، يمكن بنتيجتها الحصول على أكثر المبادئ المساواتية تشدداً، حتى مقارنة بالوضع الأصلي لدى رولز. إذ يتصور رولز أشخاصاً عقلانيين ذوي مصالح ذاتية خلف حجاب من الجهل يختارون مبادئ تحكم مؤسساتهم. بل يتصور ما هو أبعد من ذلك في الجزء الثالث من كتابه، وهو أنه عندما تطرح هذه المسألة في مجتمع يجسد هذه المبادئ، فإن الناس نتيجة ذلك يطورون حس العدالة والنفسية الخاصة بها (مواقف تجاه الآخرين.. إلخ). لندعُ هذه، المرحلة الأولى من النقاش. المرحلة الثانية منه، تتعلق بأخذ هؤلاء الناس الذين هم محصلة المرحلة 1 وتشغيل المجتمع طبقاً لمبادئ المرحلة 1، ثم وضعهم في وضع أصلي. يحتوي الوضع الأصلي للمرحلة 2 أفراداً ذوي نفسية وحس بالعدالة هما نتاج المرحلة الأولى، بدلاً من أفراد، هم (فقط) عقلانيون وذوو مصلحة ـ ذاتية. الآن، هؤلاء الأشخاص يختارون مبادئ تحكم المجتمع الذي يتعين عليهم العيش فيه. فهل المبادئ التي يختارونها في المرحلة 2 هي نفسها التي اختارها الآخرون في المرحلة 1؟ وإن لم تكن هي نفسها، لنتصور الناس الذين نشأوا في مجتمع يجسد مبادئ المرحلة 2 يقررون النفسية التي سيطورونها، ويضعون هؤلاء الأفراد، الذين هم نتاج المرحلة 2، في الوضع الأصلي للمرحلة 3، ويتابعون، كما كانت الحال من قبل، تكرار العملية. هنا نقول إن الوضع الأصلي المكرر يوصل إلى المبادئ م، إذا: 1) كان هناك مرحلة من الوضع الأصلي حيث يتم اختيار م، وم تُختار أيضاً في الوضع الأصلي للمرحلة ن + 1 أو 2) إذا تم اختيار

مبادئ جديدة في كل مرحلة جديدة من مراحل الوضع الأصلي، بحيث تلتقي هذه المبادئ مع م عند الحد. وإلا، ما من مبادئ بعينها سيتم التوصل إليها من خلال الوضع الأصلي المكرر، أي مراحل متعاقبة للوضع الأصلي تتأرجح بين مجموعتين من المبادئ.

فهل يتم التوصل إلى مبدأي رولز، بالحقيقة، من خلال الوضع الأصلي المتكرر، أي في المرحلة 2، وهل يعمل الناس بالنفسية التي يصفها رولز بأنها ناتجة عن تفعيل مبدأيه الاثنين المتعلقين بالعدالة، وهم أنفسهم يختارون تلك المبادئ ذاتها حين يوضعون في وضع أصلي؟ إن كان الأمر كذلك، فهذا يدّعم النتيجة التي توصل إليها رولز. وإن لا، فإننا نواجه مسألة ما إذا كان يتم التوصل إلى أيٍّ مبادئ من خلال الوضع الأصلي، وفي أية مرحلة يتم التوصل إليها (أو يتم التوصل إليها عند الحد)، وما هي تلك المبادئ بالضبط. هذا، على ما يبدو، مجال مهم للبحث بالنسبة لأولئك الذين يختارون أن يعملوا، بالرغم من حججي، ضمن الإطار الرولزي.

الثروات الطبيعية والحالة الاعتباطية

يتوصل رولز إلى أقرب نقطة للنظر في نظام التخويل، لدى مناقشته لما يصطلح على تسميته نظام الحرية الطبيعية:

«يختار نظام الحرية الطبيعية توزيعاً كفوءاً تقريباً وفق الآتي. دعونا نفترض أننا نعلم من نظرية اقتصادية ما، أنه وفق الافتراضات المعيارية التي تحدد اقتصاد السوق المنافس، سيتم توزيع الدخل والثروة بطريقة كفوءة، وأن التوزيع الكفوء الخاص الذي ينتج في أيٍّ مرحلة يبتُّ به التوزيع الأولي للثروات، أي من خلال التوزيع الأولي للدخل والثروة، وكذلك المواهب الطبيعية والقدرات. ومع كل توزيع أولي، يتم التوصل إلى محصلة كفوءة محددة. بالتالي، يتبين أننا إذا كان علينا أن نقبل بالمحصلة على أنها عادلة، أو ليست كفوءة فقط، فعلينا أن نقبل الأساس الذي قام عليه، مع الزمن، البت بالتوزيع الأولي للثروات.

في نظام الحرية الطبيعية، ينظِّم التوزيع الأولي من خلال ترتيبات موجودة ضمناً في مفهوم المهن المفتوحة للمواهب. هذه الترتيبات تفترض مسبقاً خلفية من الحرية المتساوية (كما يحددها المبدأ الأول) واقتصاد السوق الحر. إنها تتطلب المساواة في الفرص التي تقضي بأن للكل الحقوق القانونية ذاتها على الأقل، للوصول إلى كل الأوضاع الاجتماعية المتميزة. لكن بما أنه ليس هناك من جهد يبذل للحفاظ على التساوي أو التماثل في الشروط الاجتماعية، إلا بقدر ما يلزم للحفاظ على المؤسسات الأساسية المطلوبة، فإن التوزيع الأولي للثروات بالنسبة لأيّ مرحلة زمنية، يتأثر أشد التأثر بالاحتمالات والظروف الطارئة الطبيعية والاجتماعية. إذن لنقل إن التوزيع القائم للدخل والثروة هو نتيجة تراكمية لتوزيعات أولية للثروات الطبيعية ـ أي المواهب والقدرات الطبيعية ـ بحسب ما تم تطويرها أو بقيت مهملة، وكان استعمالها مُفضَّلاً أو غير مُفضل بمرور الزمن، من قبل الظروف الاجتماعية وفرص الطوارئ التي تحدث نتيجة المصادفة وحسن الحظ. من البديهي هنا، أن ظلم النظام الأشد وضوحاً، وأعني نظام الحرية الطبيعية، هو أنه يسمح بأن تتأثر حصص التوزيع تأثراً غير متناسب بهذه العوامل الاعتباطية إلى حد كبير من وجهة النظر الأخلاقية.[33]»

هنا نتوصل إلى السبب الذي يدفع رولز لرفض نظام الحرية الطبيعية: إنه «يسمح» لحصص التوزيع بأن تتأثر تأثراً غير متناسب بالعوامل التي تعد اعتباطية جداً من وجهة النظر الأخلاقية. هذه العوامل هي: «التوزيع الأولي للمواهب والقدرات الطبيعية، مثلما يتم تطوير هذه مع الزمن نتيجة الظروف الاجتماعية واحتمالات الطوارئ، مثل المصادفة وحسن الحظ.» لنلاحظ هنا أنه لا يوجد ذكر على الإطلاق للكيفية التي يختار بها الأشخاص تطوير مواردهم الطبيعية الخاصة. فلماذا أهمل هذا الأمر بكل بساطة؟ ربما لأن اختيارات كهذه ينظر إليها أيضاً على أنها نتاج عوامل خارج سيطرة الشخص، وبالتالي هي «اعتباطية من وجهة النظر الأخلاقية.» والتأكيد بأن الإنسان الذي يستحق الماهية الأسمى التي تمكّنه من أن يحاول صقل قدراته، أمر إشكالي أيضاً، لأن ماهيته تتوقف إلى حد كبير على ثروة العائلة والظروف الاجتماعية التي لا يمكنه الادعاء بأنها

من حقه[34]. (فأية نظرة تفترض هنا فيما يتعلق بالماهية وعلاقتها بالعمل؟) «إن المنحة الأولية من الموارد الطبيعية واحتمالات نموها، والتغذية في المرحلة الأولى من الحياة، كلها اعتباطية من وجهة النظر الأخلاقية، والجهد الذي يبذله الإنسان عن رغبة، يتأثر بقدراته الطبيعية والمهارات والخيارات المتاحة له. من هنا، صاحب المنحة الأفضل يكون الاحتمال لديه أكبر، إن تساوت الأشياء الأخرى، في أن يكافح بشكل وجداني[35]». هذا الخط من النقاش يمكن أن ينجح في حجب إدخال خيارات الشخص وأعماله النابعة من ذاته (ونتائجها)، وذلك فقط بعزو كل شيء يتعلق بالشخص ويستحق الذكر عزواً كاملاً لأنواع معينة من العوامل «الخارجية». بالتالي، إنكار الاستقلال الذاتي للشخص ومسؤوليته الرئيسة عن أفعاله، هو خط خطر، تتخذه نظرية، ترغب في الحالة الأخرى بأن تدعم كرامة الكائنات المستقلة ذاتياً والتي تحترم ذاتها. خاصة النظرية التي تقوم إلى حد كبير على اختيارات الأشخاص (بما في ذلك نظرية الخير) إن المرء ليشك بأن الصورة غير المبجلة للكائنات البشرية التي تفترضها نظرية رولز، وتقوم عليها، يمكن صنعها، بحيث تتلاءم مع النظرة التي صُمِّمت للكرامة البشرية، بحيث تفضي إليها وتجسدها.

لكن قبل أن نبحث في الأسباب التي دفعت رولز لرفض نظام الحرية الطبيعية، علينا أن نلاحظ وضع أولئك الذين هم في الوضع الأصلي: فنظام الحرية الطبيعية هو أحد تفسيرات المبدأ الذي يقبلون به (بحسب رولز): أي أن التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية يجب أن يتم ترتيبها بحيث يتوقع، بشكل معقول، أن تكون كلتاهما لفائدة الجميع. وترتبطا بالأوضاع والمراكز المتاحة للجميع. ما يبقى غير واضح، هو ما إذا كان الأشخاص الذين هم في الوضع الأصلي، ينظرون بصراحة إلى تلك التفسيرات المختلفة لهذا المبدأ ويختارون ما بينها، رغم أن هذا سيبدو التفسير الأكثر معقولية. إنهم بالتأكيد يفكرون بتفسير واحد صراحة، هو مبدأ التفاوت. غير أن رولز لا يذكر لماذا يرفض الأشخاص الذين هم في الوضع الطبيعي، والذين يفكرون بنظام الحرية الطبيعية، ذلك الوضع، إذ لا يمكن أن يكون السبب، هو ذاك الذي يجعل

التوزيع الناجم عنه يتوقف على التوزيع الاعتباطي أخلاقياً للموارد الطبيعة. ما علينا أن نفترضه، كما رأينا من قبل، هو أن حساب الأشخاص ذوي المصالح الذاتية والذين هم في الوضع الأصلي لا يقودهم (ولا يمكن أن يقودهم) إلى تبني مبدأ التخويل. لكننا، نحن، ورولز، نبني تقييماتنا على أساس يقوم على اعتبارات مختلفة.

لقد صمم رولز بكل وضوح الوضع الأصلي وموقعه الاختياري، بحيث يحقق تقييمه التأملي السلبي للسماح بأن تتأثر الحصص من الممتلكات بالموارد الطبيعية: إذ ما إن نقرر البحث عن مفهوم العدالة حتى يتعين علينا أن نلغي حوادث المنح الطبيعية والاحتمالات الطارئة للظروف الاجتماعية[36]». (وكثيراً ما يشير رولز هنا وهناك إلى هذه الموضوعة، أي إلغاء مصادفات المنح الطبيعية والاحتمالات الطارئة للظروف الاجتماعية.) هذه الموضوعة تشكل بصورة حاسمة نظرية رولز، كما تشكل أساس تخطيطه للوضع الأصلي. فليس الأشخاص الذين يستحقون ما منحتهم إياه الطبيعة، هم الذين سيختارون بشكل مختلف، إن وضعوا في الوضع الأصلي لدى رولز، بل الأحرى، يفترض بالنسبة لأشخاص كهؤلاء، أن لا يعتقد رولز أن مبادئ العدالة التي ينبغي أن تحكم علاقاتهم الطبيعية كانت مثبتة بما اختاروه في الوضع الأصلي. هنا، من المفيد أن نتذكر إلى أي مدى تقوم تركيبة رولز على هذا الأساس. مثال على ذلك، يناقش رولز بأن مطالب نصير مساواة معين لا تكون بدافع الحسد، بل بالأحرى لأنها مطابقة لمبدأيه في العدالة، ولنفوره من الظلم[37]. هذه الحجة يمكن قطع الطريق عليها، كما يدرك رولز نفسه[38]، إذا كانت الاعتبارات ذاتها التي تشكل أساس الوضع الأصلي (والتي أوصلت رولز إلى مبدأيه في العدالة) هي نفسها تجسد أو تقوم بالأساس على الحسد. وهكذا، بالإضافة إلى الرغبة في فهم رفض رولز للمفاهيم البديلة، ولتقييم كم هو قوي النقد الذي يوجهه لمفهوم التخويل، فإن الأسباب الداخلية لنظريته تقدم الدوافع لاكتشاف أساس المطلب القائل بأن مفهوم العدالة يجب أن يعد، بحيث يلغي التفاوتات في الظروف الاجتماعية في الموارد الطبيعية (وأية تفاوتات في الظروف الاجتماعية التي تؤدي إليها.)

لماذا يا ترى لا تعتمد الممتلكات جزئياً على ما تمنحه الطبيعة؟ (كما تعتمد أيضاً على الكيفية التي يتم بها تطوير هذه، وعلى الاستخدامات التي توضع بها.) جواب رولز هو أن هذه المنح والموارد الطبيعية، لكونها غير مستحقَّة، هي «اعتباطية من وجهة النظر الأخلاقية». ثمة طريقتان لفهم صلة هذا الجواب: فقد يكون جزءاً من حجة ترسِّخ أن النتائج التوزيعية للتفاوتات الطبيعية يجب أن تلغى، وهو ما أدعوه بالحجة الإيجابية، ويمكن أن يكون جزءاً من حجة للرد على حجة مضادة محتملة تعتقد أن النتائج التوزيعية للتفاوتات الطبيعية لا ينبغي أن تلغى، وهي ما سأدعوها بالحجة السلبية. ففي حين تحاول الحجة الإيجابية أن ترسخ فكرة أن النتائج التوزيعية للتفاوتات الطبيعية يجب أن تلغى، تقول الحجة السلبية، في ردها على تلك الحجة، إن التفاوتات لا ينبغي أن تلغى، بل فقط يُترك الاحتمال (لأسباب أخرى) مفتوحاً إلى أنه لا ينبغي أن تلغى التفاوتات. (كما تترك الحجة السلبية المسألة بحيث تكون مسألة حياد أخلاقي: ما إذا كانت النتائج التوزيعية للتفاوتات الطبيعية ينبغي أن تلغى أم لا. هنا لاحظ الفرق بين القول إن شيئاً ما يجب أن يكون هو الحالة، وبين القول إنه لا يجب أن يكون هو الحالة.)

الحجة الإيجابية

سنبدأ بالحجة الإيجابية. إلى أي مدة يمكن أن تكون التفاوتات في ما تمنحه الطبيعة اعتباطياً من وجهة النظر الأخلاقية، ودوره في الحجة التي يقصد منها القول إن التفاوتات في الممتلكات تنشأ من التفاوتات في الموارد الطبيعية، التي يجب أن تلغى؟ هنا سننظر في الحجج الأربع المحتملة، الأولى هي الحجة التالية آ:

1 - أي شخص يستحق أخلاقياً الممتلكات التي لديه، ولا ينبغي أن يمتلك الأشخاص ممتلكات لا يستحقونها.

2 - الناس لا يستحقون أخلاقياً مواردهم الطبيعية.

3 - إذا كان «س» شخص يبت جزئياً بما لديه من «ي»، وكانت س الخاصة به هذه لا يستحقها، إذن تكون ي الخاصة به هكذا أيضاً.

لذلك،

4 - ممتلكات الناس يجب ألا تبت بها، جزئياً، مواردهم الطبيعية.

هذه الذريعة ستخدم كبديلة عن ذرائع أخرى مماثلة لكن أكثر تعقيداً[39]. لكن رولز يرفض صراحة، وبشكل توكيدي، التوزيع بحسب الاستحقاق الأخلاقي.

«هناك ميل لدى الحس العام إلى الافتراض بأن الدخل والثروة والأشياء المرغوبة في الحياة عموماً، ينبغي أن توزع بحسب الاستحقاق الأخلاقي. فالعدالة بالنسبة للفضيلة هي السعادة. وفي حين يتم الاعتراف بأن هذا المثل الأعلى لا يمكن تحقيقه تماماً، إلا أنه المفهوم المناسب (طبقاً للحس العام) لعدالة التوزيع، على الأقل كمبدأ أولي، وعلى المجتمع أن يحاول تحقيقه حين تسمح الظروف. الآن، العدالة باعتبارها إنصافاً ترفض هذا المفهوم. لذلك، مبدأ كهذا لا يمكن اختياره في الوضع الأصلي[40].»

لهذا السبب، لا يمكن لرولز أن يقبل بالمقدمة الأولى في الحجة آ، ولذلك ما من شكل آخر من أشكال هذه الحجة يشكل أساس رفضه للتفاوتات في حصص التوزيع الناشئة عن تفاوتات غير مستحقة في الموارد الطبيعية. كما أن رولز لا يرفض المقدمة «1» وحسب، بل إن نظريته لا تتماد (تتواجد في الامتداد زماناً ومكاناً) معها. إنه يؤثر تقديم حوافز للأشخاص، إذا كان هذا يحسّن أكثر من مصير الناس ذوي الوضع الأقل جودة، وغالباً ما يحدث ذلك، بسبب مواردهم الطبيعية، ولسبب آخر هو أن هؤلاء الأشخاص يتلقون حوافز، وتكون لديهم حصص أكبر. لقد لاحظنا من قبل أن المفهوم التخويلي للعدالة في الممتلكات، ليس مفهوماً نمطياً للعدالة، لكونه لا يقبل بالتوزيع، بحسب الاستحقاق الأخلاقي أيضاً. فأي شخص يمكن أن يعطي لأي شخص آخر أيَّ ممتلكات، من حقه التصرف بها، بغض النظر عما إذا كان المتلقي يستحق

أخلاقياً أن يكون هو المتلقي أم لا، ولكل شخص بحسب التخويلات الشرعية التي نقلت إليه بشكل شرعي»، هذا المبدأ ليس مبدأ نمطياً. وإذا ما تم رفض الحجة آ ومقدمتها الأولى، فإن من غير الواضح كيف ينبغي إقامة الحجة الإيجابية. لننظر في الحجة التالية ب:

1 - يجب أن توزع الممتلكات طبقاً لنمط ما لا يكون اعتباطياً، من وجهة النظر الأخلاقية.

2 - كون الأشخاص لديهم مصادر قوة طبيعية متفاوتة، هو أمر اعتباطي من وجهة النظر الأخلاقية.

لذلك:

3 - الممتلكات يجب ألا توزع بحسب مصادر القوة الطبيعية.

غير أن التفاوتات في مصادر القوة الطبيعية يمكن أن تكون مترابطة مع تفاوتات أخرى ليست اعتباطية من وجهة نظر أخلاقية، وبكل وضوح لها صلة أخلاقية محتملة بمسائل التوزيع. مثال على ذلك، يناقش الحايك أنه طبقاً للرأسمالية، يكون التوزيع عموماً بحسب الخدمة المقدمة للآخرين. وبما أن التفاوتات في مصادر القوة الطبيعية يؤدي إلى تفاوتات في المقدرة على خدمة الآخرين، سيكون هناك نوع من الترابط بين التفاوت في التوزيع والتفاوت في تلك المصادر الطبيعية. مبدأ النظام هنا، ليس التوزيع بحسب المصادر الطبيعية، بل إن التفاوت في المصادر الطبيعية سيؤدي إلى التفاوت في الممتلكات بحسب النظام الذي يقوم مبدؤه على التوزيع بحسب الخدمة المقدمة للآخرين. وإذا كان الاستنتاج «3» المذكور آنفاً، ينبغي تفسيره في الامتداد، بحيث ينبغي هذا، إذن ينبغي توضيح ذلك. لكن أن نضيف المقدمة التي تقول بأن أي نمط له وصف متماد ما تقريباً، هو اعتباطي من وجهة نظر أخلاقية، وسيكون قوياً إلى حد بعيد، لأنه يوصل إلى النتيجة القائلة بأن كل نمط هو اعتباطي من وجهة نظر أخلاقية. ولعل الأمر الحاسم الذي ينبغي تجنبه، ليست مسألة التمادي وحسب، بل أيضاً نشوء صفة الاعتباطي أخلاقياً من التفاوتات في حصص التوزيع. على هذا النحو يمكننا النظر إلى الحجة ج:

1 - يجب أن توزع الممتلكات بحسب نمط ما لا يكون اعتباطياً من وجهة نظر أخلاقية.

2 - كون الأشخاص لديهم مصادر قوة طبيعية متفاوتة هو اعتباطي من وجهة نظر أخلاقية.

3 - إذا كان جزء من تفسير: لماذا يتضمن النمط تفاوتات في الممتلكات، هو أن التفاوتات الأخرى بين الأشخاص تؤدي إلى نشوء هذه التفاوتات في الممتلكات، وإذا كانت هذه التفاوتات الأخرى اعتباطية من وجهة نظر أخلاقية، إذن النمط أيضاً اعتباطي من وجهة نظر أخلاقية.

لذلك:

4 - يجب ألا تؤدي التفاوتات في المصادر الطبيعية، إلى نشوء تفاوتات في الممتلكات بين الأشخاص.

تقول المقدمة «3» من هذه الحجة إن أي اعتباطية أخلاقية تشكل أساساً للنمط، تصيب النمط كله بالعدوى وتجعله اعتباطياً أيضاً، خلقياً. لكن كل نمط توجد فيه بعض الحقائق الاعتباطية أخلاقياً، بوصفها جزءاً من التفسير للكيفية التي ينشأ بها، بما في ذلك النمط الذي اقترحه رولز. إذ أن مبدأ التفاوت يتفعّل فيعطي بعض الأشخاص حصصاً أثناء التوزيع أكبر من حصص آخرين، لكن أي الأشخاص سيتلقون هذه الحصص الأكبر، أمر يتوقف، جزئياً على الأقل، على التفاوتات بين هؤلاء الأشخاص والآخرين، وهي تفاوتات اعتباطية من وجهة نظر أخلاقية، لأن بعض الأشخاص ذوي المصادر الطبيعية الخاصة ستقدم لهم حصص أكبر، كحافز لأن يستعملوا تلك المصادر بطرق معينة. ولعل مقدمة ما مماثلة لـ «3» يمكن صياغتها بحيث تلغي ما كان رولز يرغب بإلغائه، دون أن يلغي نظريته. مع ذلك، الحجة الناتجة تفترض أن مجموعة الممتلكات يجب أن تحقق نمطاً ما.

لماذا ينبغي على مجموعة الممتلكات أن تكون نمطية نموذجية؟ فالنمذجة ليست من جوهر نظرية العدالة، كما رأينا في تقديمنا لنظرية التخويل: النظرية

التي تركز على المبادئ الأساسية التي تنتج مجموعات الممتلكات، بدلاً من التركيز على النمط الذي تحققه مجموعات الممتلكات. فإذا ما أنكر أحد أن نظرية هذه المبادئ الأساسية هي نظرية منفصلة لعدالة التوزيع، بدلاً من كونها فقط مجموعة من الاعتبارات المختلفة المستمدة من مجالات أخرى، إذن تصبح المسألة مسألة ما إذا كان هناك أي موضوع منفصل لعدالة التوزيع يتطلب نظرية منفصلة أم لا.

بناء على نموذج المن والسلوى النازلة من السماء الذي ذكرناه من قبل، قد يكون هناك سبب قاهر للبحث عن نموذج. لكن بما أنه يحدث أن يتم امتلاك الأشياء مسبقاً (أو توجد اتفاقات مسبقة حول الكيفية التي يتم امتلاكها بها)، فليس هناك حاجة للبحث عن نموذج يلائم الممتلكات غير المتلكة، وبما أن العملية التي يحدث بنتيجتها أن تدخل فعلاً في التشكل أو الكينونة، هي نفسها لا تحتاج لأن تحقق أي نمط بعينه، فليس هناك من داعٍ لأن نتوقع أي نموذج ينتج عنها. ذلك أن الوضع لا يكون مناسباً للتساؤل «بالنتيجة، ماذا سيحل بهذه الأشياء، وماذا سنعمل بها». ففي عالم ليس فيه نموذج المن والسلوى النازلة من السماء، حيث ينبغي على الناس أنفسهم أن يصنعوا الأشياء أو ينتجوها أو يحولوها، لا يكون هناك عملية منفصلة للتوزيع. بحاجة لأن يكون هناك نظرية لها خاصة بالتوزيع. إن القارئ يتذكر نقاشنا السابق المتعلق بأن أيَّ مجموعة من الممتلكات (تقريباً) تحقق نمطاً خاصاً، يمكن نقل ملكيتها من خلال صفقات طوعية، هبات وهلم جراً، من الأشخاص الذين يمتلكون ممتلكات وفق النمط المحدد، إلى مجموعة أخرى من الممتلكات التي لا تلائم ذلك النمط. والنظرة القائلة بأن الممتلكات يجب أن تكون نمطية. ربما ستبدو أقل مقبولية، عندما ينظر إليها باعتبار أن لها عواقب، ولا يمكن للناس أن يختاروا القيام بأعمال تقلب النمذجة، حتى بالنسبة للأشياء التي يمتلكونها بصورة قانونية.

ثمة طريق آخر لمفهوم العدالة النمطي، ربما ينبغي أن نذكره. لنفترض أن كل واقعة مشروعة أخلاقياً، لها تفسير «موحد» يبين أنها مشروعة أخلاقياً، وأن الترابطات تقع ضمن مجال الوقائع التي ينبغي أن تفسَّر على أنها مشروعة أخلاقياً، فإذا كانت كل من «ب» و«ك» واقعة مشروعة أخلاقياً، مع تفسيراتهما

على أنهما مشروعتان أخلاقياً، لكونهما ب وك، حينذاك إذا كان ينبغي أيضاً أن تشرح ب وك على أنهما مشروعتان أخلاقياً، وإذا كانت ب وك لا تشكلان تفسيراً «موحداً» (بل مجرد ترابط تفسيرات مختلفة)، حينذاك تكون هناك حاجة لتفسير أبعد. وبتطبيق هذا على الممتلكات، نفترض أن هناك تفسيرات تخويل منفصلة، تبين مشروعية امتلاكي لممتلكاتي، وامتلاكك أنت لممتلكاتك، ثم يطرح السؤال التالي: لماذا هو أمر مشروع أن أمتلك ما أمتلكه، وتمتلك أنت ما تمتلكه، ولماذا تلك الحقيقة المشتركة، بكل ما تتضمن من علاقات، تعد مشروعة؟ وإذا كان ترابط تفسيرين منفصلين، لن يؤخذ باعتباره يفسر بطريقة موحدة مشروعيته الحقيقية المشتركة (التي لا ينظر إلى مشروعيتها كونها تتشكل من مشروعية الأجزاء المكونة لها)، إذن سيظهر أن بعض المبادئ النمطية للتوزيع ضرورية لبيان مشروعيتها، ولشرعنة أي مجموعة غير موحدة من الممتلكات.

بوجود تفسير علمي لوقائع بعينها، يتعين على الممارسة العادية أن تأخذ بالاعتبار بعض ترابطات الوقائع المفسَّرة، لكونها لا تتطلب تفسيراً منفصلاً، بل لكونها تفسَّر من خلال ترابطات تفسيرات الترابط. (أي إذا كانت ي ل تفسر يَ ل و ي2 تفسر يَ 2، إذن ي ل وي2 تفسران يَ ل ويَ2). وإذا طالبنا بأن أي ترابطين وأي اقترانين مكانيين ينبغي تفسيرهما وفق طراز موحد ما، وليس فقط من خلال ترابط تفسيرات منفصلة لا علاقة لبعضها بالبعض الآخر، إذن سندفَع دفعاً لرفض معظم التفسيرات العادية، وللبحث عن نموذج أساسي يفسر ما يظهر أنه وقائع منفصلة. (العلماء، طبعاً، غالباً ما يقدمون تفسيراً، موحداً لوقائع تبدو ظاهرياً منفصلة.) ولسوف يكون أمراً يستحق كل جهد أن نكتشف العواقب المهمة لرفض التعامل، حتى في المثال الأول، مع أي واقعتين على أنهما منفصلتان شرعاً، لكونهما لهما تفسيران منفصلان، ترابطهما هو كل ما يوجد لتفسيرهما. ترى كيف سيبدو العالم من خلال نظرياتنا، إن طالبنا بأن تكون تفسيرات كل الترابطات موحدة؟ ربما على شكل تقدير استقرائي للكيفية التي يظهر بها العالم لأشخاص مصابين بجنون العظمة، أو، إن تكلمنا، دون انتقاص

من قدر أحد، الطريقة التي يظهر بها لأشخاص لديهم أنواع معينة من تجارب استخدام المخدرات. (مثال على ذلك، الطريقة التي يظهر بها أحياناً لي أنا، بعد أن أدخن الماريجوانا.) رؤية كهذه للعالم تختلف بصورة أساسية عن الطريقة التي يراه بها عادة، وإنه لأمر مفاجئ في البداية، أن يؤدي الشرط البسيط المتعلق بصلاحية تفسيرات الترابطات إلى ذلك، إلى أن نتحقق من أن شرط صلاحية كهذا سيؤدي إلى نظرة للعالم تكون عميقة جداً ونمطية كلياً.

ثمة شرط مماثل للصلاحية، يتعلق بتفسيرات الشرعية الأخلاقية للترابطات القائمة بين حقائق مشروعة أخلاقياً، تؤدي إلى نظرة تتطلب مجموعات من الممتلكات كي تقدم نمذجة شاملة. لكن يبدو من غير المحتمل أن يكون هناك حجج قاهرة تفرض مبدأ كهذا، للصلاحية. فالبعض يمكن أن يجدوا رؤية موحدة كهذه، مقبولة من أجل عالم واحد فقط، مثلاً، العالم الأخلاقي المتعلق بمجموعات الممتلكات، لكن ليس عالم التفسير اللا أخلاقي العادي، أو العكس بالعكس. بالنسبة لحالة تفسير الوقائع اللا أخلاقية، يكون التحدي بالضبط في أن نتوصل إلى نظرية موحدة. وإن تم التوصل إلى نظرية تقدم اعتبارات جديدة، ولا تفسر وقائع جديدة (أخرى غير ترابطات الوقائع القديمة)، فإن القرار فيما يخص مقبوليتها قد يكون قراراً صعباً. ويتوقف إلى حد كبير على كم تكون مرضية تفسيرياً الطريقة الجديدة التي نرى بها وقائع قديمة. أما في حالة التفسيرات والتعليلات الأخلاقية التي تبين المشروعية الأخلاقية لوقائع مختلفة، فإن الوضع يكون مختلفاً بشكل من الأشكال. أولاً، يكون هناك داعٍ أقل حتى (على ما أعتقد) لأن نفترض تفسيراً موحداً مناسباً وضرورياً. كما تكون هناك حاجة أقل لدرجة من الوحدة التفسيرية، أكبر من تلك التي تقدَّم، حين تظهر المبادئ الأساسية ذاتها المتعلقة بإحداث الممتلكات، على أنها ذات تفسيرات مختلفة. (فنظرية رولز التي تتضمن عناصر يدعوها بالعدالة الإجرائية الخالصة، لا تستوفي شرط الصلاحية القوي المتعلق بتفسير الترابطات والمتعلقات التي لا يمكن أن تستوفي شرطاً كهذا.) ثانياً، هناك خطر أكبر في الحالة العلمية التي يشكل الشرط الخاص بتفسير موحد بالنسبة لها «حقائق أخلاقية» ينبغي شرحها.

(ولا يمكن أن يكون كلا هذين الأمرين من الحقائق لأنه لا يوجد تفسير نمطي موحد يوصل إليهما كليهما.) بالتالي، النجاح في إيجاد تفسير موحد لحقائق أولية خطيرة كهذه، سيجعل من غير الواضح كم هي النظرية التفسيرية مدعومة جيداً.

الآن، ألتفت إلى حجتنا الإيجابية الأخيرة، التي تدعو لأن نستمد منها استنتاجاً بأن حصص التوزيع ينبغي ألا تتوقف على مصادر القوة الطبيعية لأن توزيع تلك المصادر هو اعتباطي أخلاقياً. هذه الحجة تركز على فكرة المساواة. وبما أن الجزء الكبير من حجة رولز يقوم على تبرير أو تبيان مقبولية انحراف بعينه عن الحصص المتساوية (وبعضها قد يكون أكثر، إن كان هذا يخدم تحسين وضع أولئك الأسوأ حالاً تماماً)، فربما إعادة صياغة حجته الأساسية التي تضع المساواة في اللب منها، ستقوم بتوضيح الأمور أكثر. (إذ تمضي الحجة) لتقول إن التفاوتات بين الأشخاص هي تفاوتات اعتباطية من وجهة نظر أخلاقية، إن لم يكن هناك حجة أخلاقية خاصة بالاستنتاج أنه يجب أن يكون هناك تفاوتات. لكن ليس كل تفاوتات كهذه ستكون موضع اعتراض أخلاقياً. ونظراً لأنه ليس هناك حجة أخلاقية كهذه، تبدو مهمة فقط في حالة وجود تلك التفاوتات، فإننا نعتقد أنه ما كان ينبغي الكسب، ما لم يكن هناك سبب أخلاقي يثبت أنهم ينبغي أن يكسبوا. أي، إذا تكلمنا ببساطة، الفرضية المضادة لتفاوتات معينة، يمكن التغلب عليها (هل يمكن ذلك فقط بتحييدها؟) نتيجة أسباب أخلاقية، وفي غياب أي سبب من الأسباب الأخلاقية ذات الوزن الكافي كهذه، يجب أن يكون هناك مساواة. على هذا النحو، تكون لدينا الحجة د:

1 - الممتلكات يجب أن تكون متساوية، ما لم يكن هناك سبب أخلاقي (وازن) يفسر لماذا يجب ألا تكون متساوية.

2 - الناس لا يستحقون الأساليب التي يختلفون بها عن أشخاص آخرين من حيث المصادر الطبيعية، وليس هناك سبب أخلاقي يفسر لماذا يجب أن يختلف الناس بالنسبة لتلك المصادر.

3 - إن لم يكن هناك سبب أخلاقي يفسر لماذا يختلف الناس بسمات معينة، حينذاك لا يقدِّم اختلافهم الفعلي في تلك السمات، كما أنه لا يمكن أن يؤدي إلى نشوء سبب أخلاقي يفسر لماذا يجب أن يختلفوا في سمات أخرى (في الممتلكات مثلاً).

لذلك:

4 - اختلاف الناس في مصادر القوة الطبيعية لا يفسر لماذا يجب أن تكون الممتلكات غير متساوية.

5 - يجب أن تكون ممتلكات الناس متساوية، ما لم يكن هناك سبب أخلاقي ما (كرفع مستوى أولئك الأسوأ حالاً، مثلاً) يفسر لماذا يجب أن تكون ممتلكاتهم غير متساوية.

أقوال مماثلة للمقدمة الثالثة ستشغلنا فترة قصيرة. هنا، دعونا نركز على المقدمة الأولى، القائلة بالمساواة. ترى لماذا يجب أن تكون ممتلكات الناس متساوية، في غياب السبب الأخلاقي الخاص الذي يحرف عن المساواة؟ (لماذا يجب أن يكون هناك تفكير بأي نمط خاص بالممتلكات؟) لماذا المساواة هي وضع الراحة بالنسبة للنظام، والانحراف عنه يمكن أن يكون فقط نتيجة قوى أخلاقية؟ إن الكثير من «الحجج» المتعلقة بالمساواة، تؤكد فقط أن التفاوت بين الأشخاص هو اعتباطي ويجب تصحيحه. «إن التفاوتات في معاملة الأشخاص بحاجة لأن تصحَّح»[41]. والوضع المفضل أكثر بالنسبة لهذا النوع من الافتراضات، هو الوضع الذي يكون فيه شخص واحد (أو جماعة) يعامل الكل، وهذا الشخص (أو الجماعة) ليس له حق أو لديه تخويل بأن يمنح الآخرين معاملة خاصة، كما يرغب أو يشتهي. فإن ذهبت إلى دار سينما أخرى غير تلك القريبة منا، هل من الضروري أن أُسوِّغ معاملتي المختلفة لمالكي الدارين؟ أليس كافياً أنني أشعر بالميل لأن أذهب إلى واحدة منهما؟ إن الحاجة لتبرير التفاوت في المعاملة، لا يناسب الحكومات المعاصرة. هنا توجد عملية مركزة لمعاملة الكل، دون وجود تخويل بأن تكون المعاملة حسب الهوى. مع ذلك، القسم الأكبر من

التوزيع في مجتمع حر لا يتأتى من أعمال الحكومة، كما أن الفشل في قلب النتائج المتعلقة بالصفقات الإفرادية الموضعية، لا يشكل «عمل الدولة». فحين لا يكون هناك فرد يقوم بالتعامل، والكل مخولون بمنح ممتلكاتهم كما يشاؤون، لا يكون من الواضح لماذا يجب أن يُسوِّغ المبدأ الذي يسبب الفرق في المعاملة، إن كان يُعتقد أنه يطبق تطبيقاً شاملاً؟ ترى لماذا يجب تسويغ التفاوت بين الأشخاص؟ لماذا نعتقد أن علينا أن نغير، أو نعالج، أو نعوض عن أي تفاوت في المساواة يمكن تغييره أو معالجته أو التعويض عنه؟ لعل هنا هو المكان الذي يدخل فيه التعاون الاجتماعي: رغم أنه ليس هناك افتراض مساواة (في السلع الأولية، مثلاً، أو في الأشياء التي يهتم بها الناس) بين كل الأشخاص، وربما يكون هناك مساواة بين الأشخاص الذي يتعاونون معاً. لكن من الصعب بمكان أن نرى الحجة المتعلقة بهذا الأمر، فمن المؤكد أن الأشخاص الذين يتعاونون معاً لا يتفقون كلهم صراحة على هذا الافتراض، باعتباره واحداً من شروط تعاونهم المتبادل. والقبول به سيوفر حافزاً بائساً للأشخاص ذوي الوضع الحسن، لأن يرفضوا التعاون، أو يسمحوا لأي من جماعتهم بالتعاون مع بعض الناس البعيدين الذين هم في وضع أقل جودة من أي فرد منهم. ذلك أن الدخول في تعاون اجتماعي كهذا، يفيد ذوي الوضع الأقل جودة، ويسيء إساءة جدية لوضع الناس الأحسن حالاً، من خلال إقامة علاقات مساواة افتراضية بينهم وبين الناس الأسوأ وضعاً. في الفصل التالي، سأنظر في الحجة الحديثة الأساسية المتعلقة بالمساواة، الحجة التي تبيَّن أنها غير ناجحة. هنا لابد لنا فقط من أن نلاحظ أن حجة الترابط، «د»، تضيع بين عدم استحقاق المصادر الطبيعية، وبين استنتاج ما يتعلق بحصص التوزيع ويفترض المساواة كمعيار (وهو ما يمكن الانحراف عنه، لسبب أخلاقي فقط)، من هنا لا يمكن استخدام الحجة «د» ذاتها للتوصل إلى أي استنتاج كهذا يتعلق بالمساواة.

الحجة السلبية

إن عدم نجاحنا في بحثنا المتعلق بحجة إيجابية مقنعة تربط الادعاء بأن الناس لا يستحقون مصادر قوتهم الطبيعية، بالاستنتاج القائل إن التفاوت في الممتلكات لا ينبغي أن يقوم بالأساس على التفاوت في المصادر الطبيعية، وهو ما يجعلنا نلتفت الآن إلى ما ندعوه بالحجة السلبية: أي استخدام الادعاء بأن الناس لا يستحقون مصادرهم الطبيعية للرد على الحجة المضادة المحتملة لنظرة رولز. (أي إن كانت حجة المساواة «د» مقبولة، فإن المهمة السلبية في الرد على الاعتبارات المضادة المحتملة، تشكل جزءاً من المهمة الإيجابية في تبيان أن الفرضية الخاصة بالمساواة تصمد ولا يمكن التغلب عليها في حالة بعينها). لننظر في الحجج المضادة المحتملة التالية «ي» لنظرية رولز:

1 - يستحق الناس مصادر قوتهم الطبيعية.

2 - إذا كان الناس يستحقون س، فإنهم يستحقون أي «ي» تنجم عن س.

3 - ممتلكات الناس تنشأ من مصادرهم الطبيعية.

لذلك:

4 - الناس يستحقون ممتلكاتهم.

5 - إذا كان الناس يستحقون شيئاً. إذن يجب أن يمتلكوه (وهذا يرجح على أية فرضية مساواة يمكن أن تكون هنالك حول ذلك الشيء.)

يرد رولز على هذه الحجة المضادة لوصفه، بإنكار مقدمتها الأولى. وبذلك نرى بعض الترابط بين الادعاء بأن توزيع المصادر الطبيعية اعتباطي، وبين القول بأن حصص التوزيع يجب ألا تعتمد على المصادر الطبيعية. مع ذلك، لا يمكن إعطاء وزن كبير لهذا الترابط. ذلك أن هناك حججاً مضادة أخرى، من نوعية مشابهة، مثلاً، الحجة ف التي تبدأ كالتالي:

1 - إذا كان لدى الناس س (سواء كانوا يستحقونها أو لا يستحقونها) ولا تنتهك حق أحد آخر (من حقوق لوك) أو لتخويله بـ س، وكانت ي تنشأ من س، بعملية لا تنتهك هي ذاتها حقاً أو تخويلاً (لوكياً) بـ س، إذن يكون الشخص مخولاً ب ي.

2 - امتلاك الناس للمصادر الطبيعية التي يمتلكونها، لا ينتهك حق أي أحد آخر أو تخويله «اللوكي».

ثم تستمر الحجة بأن الناس مخولون بما تصنع أيديهم، بما هو نتاج عملهم، وبما يعطيه الآخرون لهم أو يبادلونه في صفقات. فليس صحيحاً، مثلاً، أن شخصاً يكسب «ي» (مثلاً الحق في الاحتفاظ بلوحة هو رسمها، مديح لكتابة «آ» نظرية في العدالة وهلم جراً) فقط، إذا كان قد كسب (أو يستحق بطريقة أخرى) كل ما استخدمه (بما في ذلك المصادر الطبيعية) أثناء عملية كسبه لـ «ي». وبعض الأشياء التي يستخدمها، يمكن أن يكون قد امتلكها للتو فقط، إنما ليس بشكل غير مشروع. أي لا ضرورة لأن تكون الأسس التي يقوم عليها الاستحقاق الأساسي وما يأتي بعده، كلها مستحقة.

إن باستطاعتنا، على الأقل، أن نوازي بين هذه الأقوال المتعلقة بالاستحقاق والأقوال المتعلقة بالتخويل. وإذا ما وصفنا، بشكل صحيح، الناس بوصفهم مخولين بمواردهم الطبيعية، حتى وإن لم تكن الحالة أنه يمكن القول إنهم يستحقونها، إذن الحجة الموازية لـ «ي» أعلاه، مع «التخويل» الذي يحل محل «يستحق» في كل مكان، ستصح تماماً. هذا يعطينا الحجة المقبولة غ:

1 - الناس مخولون بمصادر قوتهم الطبيعية.

2 - إذا كان الناس مخولين بشيء ما، فهم مخولون بكل ما ينشأ عنه (من خلال أنماط محددة من العمليات.)

3 - ممتلكات الناس تنشأ من مصادر قوتهم الطبيعية.

لذلك،

4 - الناس مخولون بممتلكاتهم.

5 - إذا كان الناس مخولين بشيء ما، إذن عليهم أن يمتلكوه (وهذا يرجح على أية فرضية مساواة يمكن أن تكون هناك حول الممتلكات).

وسواء كانت الموارد الطبيعية للناس اعتباطية أم لا من وجهة نظر أخلاقية، فإنهم مخولون بها، وبكل ما ينشا عنها(*).

كما أن الاعتراف بتخويل الناس بممتلكاتهم من موارد طبيعية (المقدمة الأولى للحجة غ) قد يكون ضرورياً لتجنب التطبيق المتشدد لمبدأ التفاوت الذي يؤدي، كما سبق ورأينا، إلى حقوق ملكية لأشخاص آخرين، أقوى حتى مما تتوصل إليه عادة نظريات الرفاهية. يشعر رولز أنه يتفادى هذا[42]. لأن الناس في وضعه الأصلي يعطون الأولوية لمبدأ الحرية على مبدأ التفاوت، الذي ينطبق ليس فقط على الصالح الاقتصادي، بل على الثروة، طول العمر، وما شابه (مع ذلك انظر الحاشية 29 آنفاً.)

مع ذلك، نحن لم نجد حجة متماسكة (تساعد) في إثبات أن التفاوت في الامتلاك الذي ينشأ عن التفاوت في الموارد الطبيعية، يجب إزالته أو تخفيضه إلى أدنى حد. فهل يمكن للموضوعة القائلة بأن موارد الناس الطبيعية اعتباطية من وجهة نظر أخلاقية، أن تُستعمَل بشكل مختلف. مثلاً، لتسويغ تشكل معين للوضع الأصلي؟ من الواضح أنه إذا كان التشكل يهدف لإلغاء التفاوت في الممتلكات، الناجم عن التفاوت في الموارد الطبيعية. فإننا نكون بحاجة لحجة

(*) إن لم يكن ممكناً أن ينشأ شيء ذو أهمية أخلاقية. مما هو اعتباطي، إذن لا يمكن لوجود شخص بعينه أن يكون ذا أهمية أخلاقية، نظراً لأن أي حيوان من الحيوانات المنوية الكثيرة ينجح في تلقيح البويضة هو أمر اعتباطي (على حد علمنا) من وجهة نظر أخلاقية. هذا يوحي بملاحظة أخرى أكثر غموضاً، موجهة إلى روح وضع رولز بدلاً من كلامه. فكل شخص موجود هو نتاج عملية ينجح فيها الحيوان المنوي بالتلقيح، لكن لا يكون أكثر استحقاقاً من الملايين التي تفشل في ذلك. فهل نرغب في أن تكون العملية «أكثر عدالة»، كما تحكم بذلك معايير رولز، أي أن تصحّح كل حالات «عدم التساوي» فيها؟ إن علينا أن نستوعب أي مبدأ يدين أخلاقياً نوع العملية بالذات، تلك التي حملتنا إلى الوجود، ذاك المبدأ الذي يقطع الطريق، لهذا السبب، على شرعية وجودنا ذاته.

خاصة بهذا الهدف، بالتالي نرجع إلى بحثنا الفاشل عن الطريق المؤدي إلى الاستنتاج بأن تفاوتاً كهذا في الممتلكات يجب أن يلغى. بدلاً من ذلك، يمكن للتشكل أن يتم باستبعاد المشاركين في الوضع الأصلي من معرفة ما منحتهم إياه الطبيعة. بهذه الطريقة، يمكن للحقيقة القائلة إن الموارد الطبيعية اعتباطية من وجهة نظر أخلاقية، أن تساعد في فرض حجاب الجهل وتسويغه. لكن كيف يحدث هذا؟ ولماذا يجب أن تستثنى مُنَح الطبيعة من الوضع؟ لنفرض أن المبدأ الأساسي هو المبدأ الذي يقول إن كانت هناك أيٌّ سمات خاصة اعتباطية من وجهة نظر أخلاقية، فإن الأشخاص الذين هم في الوضع الأصلي لا يعرفون أنها لديهم. لكن هذا سيلغي معرفتهم لأي شيء يتعلق بهم هم أنفسهم، لأن كل سمة من سماتهم (بما في ذلك العقلانية، القدرة على القيام بالخيارات، العيش حياة تمتد لأكثر من ثلاثة أيام، امتلاك ذاكرة، القدرة على التواصل مع كائنات أخرى من الجنس ذاته) ستقوم بالأساس على حقيقة واحدة هي أن الحيوان المنوي والبويضة اللذين أنتجاه يتضمنان مادة وراثية خاصة. والحقيقة، المادة التي تقول إن تلك الصبغيات الخاصة تحوي مواد كيماوية منظمة خاصة (فالمورثات بالنسبة للناس غير مورثات فئران المسك أو الشجر) وهي اعتباطية من وجهة نظر أخلاقية، أي من وجهة النظر الأخلاقية، هذه تحدث بالمصادفة. مع ذلك على الأشخاص في الوضع الأصلي أن يعرفوا بعض سماتهم.

لعلنا تعجلنا كثيراً حين اقترحنا استثناء معرفة العقلانية وما شابهها فقط لأن هذه السمات تنشأ من وقائع اعتباطية أخلاقياً. ذلك أن هذه السمات لها أيضاً أهمية أخلاقية، وذلك يعني أن الحقائق الأخلاقية تعتمد عليها أو تنشأ منها. هنا نرى غموضاً في القول إن الحقيقة أو الواقعة اعتباطية من وجهة نظر أخلاقية. إذ يمكن أن يعني ذلك أنه ليس هناك سبب أخلاقي يفسر لماذا يجب أن تكون الحقيقة على هذا النحو، أو قد يعني أن الحقيقة لكونها بهذا الشكل ليس لها أهمية أخلاقية وليس لها عواقب أخلاقية. ذلك أن العقلانية، القدرة على الاختيار، وما شابه، ليست اعتباطية أخلاقياً بهذا المعنى الثاني. لكن إذا ما نجت كلها من الاستثناء على هذا الأساس، تصبح المشكلة أن المصادر

الطبيعية، التي يرغب رولز باستثناء معرفتها من الوضع الأصلي، ليست اعتباطية أخلاقياً بهذا المعنى أيضاً. وعلى أي حال، ادعاء نظرية التخويل بأن التخويلات الأخلاقية يمكن أن تنشأ من، أو تقوم جزئياً على حقائق كهذه هو ما يصبح القضية في هذه الحالة. على هذا النحو، وفي غياب الحجة القائلة بأن التفاوت في الممتلكات يعود سببه إلى التفاوت في الموارد الطبيعية، هذه الحجة يجب أن تلغى، إذ من غير الواضح كيف أن أي شيء يتعلق بالوضع الأصلي يمكن أن يقوم بالأساس على الادعاء (الغامض) بأن التفاوت في الموارد الطبيعية هو اعتباطي من وجهة نظر أخلاقية.

الموارد الجماعية

تبدو نظرية رولز وكأنها تقول إن لكل شخص تخويلاً أو حقاً ما في مجمل الموارد الطبيعية (إن ينظر إليها بشكل إجمالي). وليس لأحد حق متفاوت عن حق آخر، كما تنظر إلى توزيع القدرات الطبيعية على أنها مورد جماعي[43].

«حينذاك نرى أن مبدأ التفاوت يمثل. بالنتيجة، اتفاقاً للنظر إلى توزيع المواهب الطبيعية باعتبارها مورداً عاماً وإلى التشارك في منافع هذا التوزيع، مهما تكشفت المواهب عنه. فأولئك الذين يكونون مفضلين لدى الطبيعة، أياً كانوا، يمكن أن يكسبوا من حظهم الحسن فقط. بشرط أن يحسّنوا وضع من فقدوا تفضيل الطبيعة لهم. إذ لا أحد يستحق قدرته الطبيعة الكبرى، كما أنه لا يستحق مكان انطلاق مفضل أكثر في المجتمع. لكن لا يتبع ذلك أن على المرء أن يقضي على هذه الاختلافات. ثمة طريقة أخرى للتعامل معها. إذ يمكن ترتيب البنية الأساسية بحيث تعمل هذه الاحتمالات لصالح الأقل حظاً.»

يختلف الناس في الكيفية التي ينظرون بها إلى المواهب الطبيعية باعتبارها ثروة عامة. إذ يتذمر بعضهم مرددين أقوال رولز المضادة للمذهب النفعي[45]، الذي لا يأخذ بالحسبان الفارق بين الأشخاص، ويتساءلون ما إذا كانت أي إعادة بناء

لفلسفة «كانت» التي تعالج قدرات الناس ومواهبهم على أنها ثروات بالنسبة للآخرين، يمكن أن تكون صالحة أم لا. يلغي مبدأ العدالة حتى الميل لعدِّ الناس وسائل لمصالح بعضهم بعضاً[46]، لكن فقط في الحالة التي يضغط المرء فيها بشدة على الاختلاف بين الناس في مواهبهم، وسماتهم الخاصة. لكن ما إذا كان أي مفهوم متماسك عن الشخص يبقى، حين يضغط بشدة على الاختلاف سيظل سؤالاً مفتوحاً أم لا. لماذا يا ترى، نحن الذين نضج بسمات خاصة، يجب أن توجه لنا التحيات، في حين أن الناس الأنقياء (الوحيدين) بيننا لا ينظر إليهم كوسائل؟ هذا السؤال يظل غامضاً أيضاً.

إن مواهب الناس وقدراتهم هي ثروة للمجتمع الحر، فالآخرون في المجتمع ينتفعون من حضورهم، ويصبحون أفضل وضعاً لأنهم موجودون في هذا المجتمع، وليس في مجتمع آخر، أو في حال عدم وجودهم على الإطلاق (في الحالة الأخرى لن يختاروا التعامل معهم. ذلك أن الحياة، بمرور الزمن، لا تكون لعبة تجميع ـ مستمر، إذا كانت المقدرة فيها أكبر، تؤدي إلى تحصيل أكبر، وذلك يعني أن الآخرين لابد أن يخسروا. في المجتمع الحر، مواهب الناس تنفع الآخرين، لا أنفسهم فقط. فهل استخلاص منفعة أكبر للآخرين، أمر يفترض به أن يُسوِّغ معاملة موارد الناس الطبيعية على أنها ثروة جماعية؟ وما الذي يبرر هذا الاستنتاج؟

«لا أحد يستحق مقدرته الطبيعية الأكبر، ولا يستحق موقع الانطلاق المفضل أكثر في المجتمع. لكن لا يتبع ذلك أن على المرء أن يقضي على هذه الفوارق. فهناك طريقة أخرى للتعامل معها. إذ يمكن ترتيب البنية الأساسية، بحيث تعمل هذه الاحتمالات والطاقات لصالح الأقل حظاً.» لكن ماذا إن لم يكن هناك طريقة أخرى للتعامل معها؟ هل يتبع ذلك، حينئذ، أن على المرء أن يزيل هذه الفوارق؟ وما يمكن التفكير به بالضبط في حالة الموارد الطبيعية؟ فإذا لم يكن بالإمكان تسخير موارد الناس ومواهبهم لخدمة الآخرين، هل سيكون بالإمكان فعل شيء للقضاء على هذه الثروات والمواهب الاستثنائية، أو منعها من أن تكون موضع ممارسة من أجل المنفعة الخاصة لصاحبها، أو لشخص آخر هو

يختاره، حتى وإن كان هذا التغيير لا يحسن من الوضع المطلق لأولئك الذين لا يستطيعون أن يسخروا بشكل من الأشكال مواهب الآخرين وقدراتهم من أجل منفعتهم الخاصة؟ أهو أمر غير مقبول البتة أن ندعي أن الحسد يشكل أساس مفهوم العدالة هذا، بوصفه جزءاً من فكرته الجذرية؟[*].

فيما يخص الحسد، حين يطبق مبدأ التفاوت على الاختيار بين امتلاك آ لعشرة، وامتلاك ب لخمسة، أو امتلاك آ لثمانية وب لخمسة، سيفضل هذا الأخير. بالتالي، رغم نظرة رولز (ص 79 -80)، فإن مبدأ التفاوت لا يكفي كونه يفضل أحياناً الأمر الواقع على الأفضل حالاً ـ لدى باريتو، بل يفضل توزيعاً أكثر تفاوتاً حتى. يمكن القضاء على عدم الكفاية. بالانتقال من مبدأ التفاوت البسيط إلى مبدأ التفاوت شديد التأرجح، الذي يوصي بتحسين وضع الجماعة الأقل جودة ما أمكن، ويُخضِع لذلك القيد تحسين وضع الجماعة التالية، كسوء وضع، ولقد أشار إلى هذه النقطة آ. ل. صِن (الخيار الجماعي والصالح الاجتماعي، ص 138، حاشية)، كما اعترف بها رولز (ص 83) لكن مبدأ متأرجحاً بشدة كهذا، لا يجسد فرضية لصالح المساواة.

لقد استخدمنا مفهومنا التخويلي للعدالة في الممتلكات، كي نسبر غور نظرية رولز، شاحذاً إلى أقصى حد فهمنا لما يشتمل عليه مبدأ التخويل بجعله

(*) ترى هل الأولوية المعجمية التي يدعيها رولز بالنسبة للحرية في الوضع الأصلي تمنع مبدأ التفاوت من أن يقتضي ضريبة رأس على الموارد والمقدرات؟ فرولز يقترح شرعية مثل هذه الضريبة في كلامه عن «الموارد الجماعية» و«الثروات العامة». وأولئك الذين يسيئون الانتفاع من مواردهم وقدراتهم، يسيئون استخدام مورد عام. (هدر ملكية عامة؟) ربما لم يكن في نية رولز أن نستنتج استنتاجات قوية كهذه من مصطلحاته، لكننا بحاجة لأن نسمع المزيد حول: لماذا لا يقبل أولئك الذين هم في الوضع الأصلي ذلك التأويل القوي. إن فكرة الحرية تحتاج لتوضيح يتعين عليه أن يلغي ضريبة الرأس. لكن يسمح بفرض ضرائب أخرى. ذلك أنه يمكن تسخير الموارد والقدرات، دون ضريبة رأس، و«التسخير» هنا مصطلح مناسب ـ كما هو مناسب بالنسبة لحصان يسخَّر لجر عربة، لا يكره أن يتحرك يوماً، لكن إن فعل، سيتعين عليه أن يجر العربة على طول.

يستند على مفهوم بديل لعدالة التوزيع، مفهوم يكون عميقاً ومرتباً. كذلك سبرنا، على ما أعتقد النقاط غير الصالحة والمتوضعة عميقاً في نظرية رولز. إنني مهتم بالنقطة التي يكررها رولز دائماً وهي أنه لا يمكن تقييم نظرية بالتركيز على سمة وحيدة من سماتها، أو جزء واحد منها. بل بدلاً من ذلك، يجب تقييم النظرية ككل (والقارئ لا يعلم كيف ستكون النظرية ككل، إلى أن يقرأ كتاب رولز كله)، كما أنه لا ينبغي توقع نظرية كاملة. مع ذلك تفحصنا جزءاً هاماً من نظرية رولز، وافتراضاتها الأساسية الحاسمة. إنني، مثلي مثل أي شخص آخر، أعي تماماً كم كانت مناقشتي لمفهوم العدالة التخويلي في الممتلكات تخطيطية تمهيدية. لكنني لا أعتقد بأننا بحاجة لأن نصوغ نظرية بديلة كاملة، لكي نرفض تقدم رولز الكبير والذي لا يُنكر على النفعية، أكثر مما يحتاج رولز لنظرية بديلة كاملة قبل أن يكون بإمكانه رفض المذهب النفعي. فما الذي يحتاجه المرء زيادة، أو يمكن أن يكون لديه، لكي يشرع بالتقدم باتجاه نظرية أفضل، سوى مخطط لنظرية بديلة مقبولة، تبيِّن من خلال أضوائها المنظورية المختلفة للغاية، النقاط غير الصالحة لأفضل نظرية موجودة ومتعوب عليها؟ هنا، كما في أشياء كثيرة جداً، نتعلم من رولز.

لقد بدأنا في هذا الفصل البحث في عدالة التوزيع، لكي ننظر في الادعاء القائل إن الدولة الأكثر اتساعاً من الدولة الصغرى يمكن أن تكون مُسوَّغة على أساس أنها ضرورية، أو هي الأداة الأكثر مناسبة لتحقيق العدالة في التوزيع. وطبقاً للمفهوم التخويلي للعدالة في الممتلكات الذي قدمناه، ليس هناك حجة تقوم على أساس المبدأين الأولين لعدالة التوزيع، أي مبدأ الكسب ومبدأ النقل، بالنسبة لدولة أكثر اتساعاً كهذه. وإذا كانت مجموعة الممتلكات ذات منشأ صحيح، لا يكون هناك حجة لدولة أكثر اتساعاً تقوم بالأساس على عدالة التوزيع. (كما أن الشرط اللوكي، كما نزعم، لن يوفر عملياً الفرصة لقيام دولة أكثر اتساعاً). مع ذلك، إذا ما تم انتهاك هذه المبادئ، فإن مبدأ التصحيح يأتي دوره في العمل. ولعل من الأفضل أن ننظر إلى بعض المبادئ النمطية المتعلقة بعدالة التوزيع بوصفها مقياساً تقريبياً، المقصود به مقاربة النتائج العامة لتطبيق

مبدأ تصحيح العدالة. مثال على ذلك، الافتقار للكثير من المعلومات التاريخية، والافتراض: 1) أن ضحايا العدالة يعملون عموماً على نحو أسوأ، مما سيفعلون لو كانوا في الحالة الأخرى 2) أن أولئك الذين يمتون للجماعة ذات الوضع الأقل جودة في المجتمع، تكون لديهم الاحتمالات أعلى في أن يكونوا (أحفاد) ضحايا الظلم الأشد خطراً، الذي يستحقون عليه التعويض من قبل أولئك المنتفعين من تلك المظالم (الذين يفترض أنهم أحسن وضعاً بكثير، رغم أن المرتكبين أحياناً يكونون من الجماعة الأسوأ وضعاً)، حينذاك يمكن أن يبدو المقياس التقريبي لتصحيح المظالم، هو التالي: نظِّمْ المجتمع، بحيث يحسّن إلى أقصى حد وضع أيِّ جماعة تكون هي الأقل جودة في المجتمع. هذا المثال الخاص قد يكون غير مقبول البتة، غير أن المسألة الهامة بالنسبة لكل مجتمع ستكون التالية: انطلاقاً من تاريخه الخاص، ترى أيَّ قاعدة تقريبية هي الأفضل، لمقاربة نتائج التطبيق التفصيلي في ذلك المجتمع لمبدأ التصحيح؟ هذه القضايا غاية في التعقيد، ومن الأفضل تركها إلى المعالجة الكاملة لمبدأ التصحيح. ففي غياب معالجة كهذه، تطبق على مجتمع بعينه، لا يمكن للمرء أن يستخدم التحليل والنظرية المقدمة هنا، للحكم على أي مخطط خاص لتحويل الدفعات، ما لم يكن واضحاً أنه ما من اعتبارات لتصليح مظلمة، يمكن تطبيقها لتسويغها. وعلى الرغم من أن تقديم الاشتراكية كعقاب لنا على ما ارتكبنا من آثام، يمكن أن يبدو نوعاً من المضي في الشوط بعيداً، إلا أن المظالم الماضية يمكن أن تكون كبيرة جداً، إلى حد أنها تجعل من الضروري على المدى القصير أن تقوم دولة أكثر اتساعاً لكي تصححها.

الفصل (8)

المساواة، الحسد، الاستغلال... الخ

المساواة

نادراً ما يناقش أحد في شرعية تغيير المؤسسات الاجتماعية، لتحقيق قدر أكبر من المساواة في الشروط المادية، رغم أنه غالباً ما يفترض ذلك. فالكتاب يلاحظون في بلاد معينة أن النسبة المئوية «ن» الأكثر ثراء من السكان تمتلك النسبة المئوية الأكبر للثروة، وأن النسبة المئوية الأفقر من السكان تمتلك الأقل، وأنه لكي يحصل امرؤ من النسبة الأفقر على ثروة النسبة المئوية «ن» العليا، عليه أن ينظر في النسبة المئوية من السكان السفلى ب (حيث ب هي أكبر بكثير من ن) وهلم جراً. بعدئذ يمضي قدماً كي يناقش كيف يمكن تغيير هذا الوضع. وحسب المفهوم التخويلي للعدالة في الممتلكات، لا يمكن للمرء أن يَبُتَّ في ما إذا كان على الدولة أن تفعل شيئاً ما لتغيير الوضع، بالنظر فقط إلى الصورة الجانبية للتوزيع، أو إلى الحقائق المتعلقة بهذا الوضع، لأن ذلك يتوقف على الكيفية التي يتم بها التوزيع. بعض العمليات التي توصل إلى هذه النتائج ستكون مشروعة، كما أن الأطراف المختلفة ستكون مخوّلة بممتلكاتها، لكل حسب حصته، وإذا كانت هذه الحقائق التوزيعية قد نشأت نتيجة عملية مشروعة، إذن هي ذاتها مشروعة. هذا لا يعني، بالطبع، القول إنه لا يمكن تغييرها، شريطة أن يتم هذا دون انتهاك لتخويلات الناس وحقوقهم. وأي أشخاص يفضلون نمط الحالة ـ النهائية، يمكنهم أن يختاروا نقل بعض ممتلكاتهم أو كلها بحيث يحققون (مؤقتاً على الأقل)، وعلى نحو تقريبي أكثر، نمطهم المنشود.

غير أن المفهوم التخويلي للعدالة في الممتلكات، لا يضع أيَّ فرضية لصالح المساواة، أو أيَّ حالة نهائية شاملة أو نمذجة أخرى. إذ يمكن الافتراض فقط أن المساواة يجب أن تكون في البنية الداخلية لنظرية العدالة، أياً تكن. فهناك ندرة مفاجئة في الحجج الخاصة بالمساواة، تلك القادرة على القبض على الاعتبارات التي تشكل الأساس بالنسبة لمفهوم غير عالمي وغير نمطي للعدالة في الممتلكات[1]. (مع ذلك ليس هناك نقص في الأقوال المتعلقة بفرضية تفترض لصالح المساواة.) هنا سوف أنظر في الحجة التي لاقت أشد الاهتمام من الفلاسفة في السنوات الأخيرة، تلك التي قدمها برنارد وليامز في مقالته المؤثرة «فكرة المساواة»[2]. (ولا شك أن الكثير من القراء سيشعرون بأن كل شيء يتوقف على حجة أخرى، لذلك أود أن أرى تلك الحجة تشرَّح بدقة وبالتفصيل.)

«إذا تركنا جانباً الطب الوقائي، فإن أساس توزيع الرعاية الطبية هو اعتلال الصحة» هذه حقيقة لازمة. الآن، في الكثير من المجتمعات، حيث اعتلال الصحة يمكن أن يعمل كشرط لازم لتلقي العلاج، لكنه لا يعمل كشرط كافٍ نظراً لأن علاجاً كهذا يكلف مالاً، وليس كل من يصاب باعتلال الصحة يملك مالاً، من هنا امتلاك مال كافٍ يصبح بالحقيقة شرطاً إضافياً لتلقي العلاج عملياً. وحين نكون في وضع، الثروة فيه شرط ضروري أبعد لتلقي العلاج الطبي، يمكننا مرة أخرى أن نطبق أفكار المساواة وعدم المساواة: ليس في ما يتعلق بالمساواة بين السليم والمعتل صحياً، بل في ما يتعلق بعدم المساواة بين الغني المعتل والفقير المعتل صحياً، نظراً لأنه يكون لدينا، وعلى نحو صريح، وضع أناس حاجاتهم هي ذاتها لكن دون أن يتلقوا العلاج ذاته، رغم أن الحاجات هي أساس العلاج. هذه حالة غير معقولة للأمور، وهو وضع لا تكون فيه الأسباب فعالة بشكل كافٍ، إنه الوضع الذي لا تتحكم به الأسباب تحكماً كافياً ـ وبالتالي لا يتحكم به المنطق نفسه[3].

وعلى ما يبدو، يناقش وليامز، أنه إذا كان، بين شتى الأوصاف التي تنطبق على فعالية ما، وصف واحد يتضمن «هدفاً داخلياً» للفعالية، إذن (الحقيقة الضرورية هي أن) تكون الأسس صحيحة فقط للقيام بالفعالية أو، إذا كانت

حصتها ضئيلة من ذلك، تكون مرتبطة بالإنجاز الفعلي للهدف الداخلي. أما إذا طبقت الفعالية على الآخرين، فإن المعيار الصحيح الوحيد لتوزيع الفعالية هو الحاجة لها، إن كان هناك أيُّ حاجة. بالتالي يبدو وليامز وكأنه يقول: (إنها لحقيقة لازمة) أن المعيار الصحيح الوحيد لتوزيع خدمات الحلاقة هي الحاجة للحلاقة. لكن لماذا يجب على الهدف الداخلي للفاعلية، أن تكون له الأسبقية، مثلاً، هدف الشخص بعينه من القيام بالفعالية؟ (هنا نتجاهل السؤال المتعلق بما إذا كان بالإمكان بالنسبة للفعالية أن تندرج تحت وصفين مختلفين يتعلقان بالأهداف الداخلية المختلفة.) وإذا ما صار أحدهم حلاقاً لأنه يحب التحدث مع مختلف أنواع الناس، وما شابه، فهل من الظلم بالنسبة له أن يخصص خدماته لمن يحبون أكثر التحدث معه؟ أو إن كان يعمل حلاقاً لكي يكسب المال، ليدفع قسط المدرسة، هل يمكنه أن يقص فقط شعر أولئك الذين يدفعون له جيداً، أو يدفعون بخشيشاً جيداً؟ لماذا لا يمكن للحلاق أن يستخدم المعايير ذاتها لدى تخصيص خدماته تماماً، مثل شخص آخر ليس لفعالياته هدف داخلي يتعلق بالآخرين؟ ترى هل يضطر الحدائقي لأن يخصص خدماته لمن تحتاجه مروجهم أكثر؟

ترى بأي شكل يختلف وضع الطبيب؟ لماذا يجب تخصيص خدماته من خلال الهدف الداخلي للرعاية الطبية؟ (وإذا لم يكن هناك «تقصير»، هل يمكن لبعض تلك الخدمات أن تخصص حينذاك باستخدام معايير أخرى تماماً؟) من الواضح على ما يبدو أنه لا حاجة للقيام بذلك، فقط لأن لدى الطبيب هذه المهارة، ترى لماذا ينبغي أن يتحمل تكاليف التخصيص المنشود، ولماذا يكون مخولاً على نحو أقل بمتابعة أهدافه الخاصة ضمن الظروف الخاصة لممارسة الطب، مقارنة بأي شخص آخر؟ على هذا النحو، المجتمع نفسه هو الذي يرتب، بشكل من الأشكال، الأشياء بحيث يخصص الطبيب، لدى متابعته أهدافه الخاصة، عمله حسب الحاجة، مثلاً، والمجتمع يدفع له لقاء القيام بعمله. لكن لماذا يتعين على المجتمع أن يفعل هذا؟ (وهل يفعل ذلك لقاء الحلاقة أيضاً؟) بل نظراً لأن الرعاية الطبية مهمة، من المفترض أن الناس يحتاجونها أمس الحاجة. هذا ينطبق على

الغذاء أيضاً، لكن ليس للزراعة هدف داخلي يتم الرجوع إليه بالطريقة التي يتم الرجوع بها لدى تطبيب الناس. وهكذا حين تقشَّر الأغلفة الخارجية لحجة وليامز، فإن ما نتوصل إليه هو الادعاء بأن المجتمع (أي كلنا نعمل معاً وفق طراز منظم) لتوفير الحاجات الهامة لكل أعضائه. هذا الادعاء، ذكر، بالطبع، مرات عديدة من قبل. ورغم المظاهر، فإن وليامز لا يقدم حجة خاصة به(*). كما أنه لا ينظر، شأنه شأن الآخرين، إلا إلى مسائل التخصيص، متجاهلاً المسألة الهامة الأخرى: من أين ينبغي أن يأتي تخصيص الأشياء أو الأعمال. أي بالنتيجة، هو لا يفكر فيما إذا كانت ستأتي مرتبطة مسبقا بالناس المخولين بها أم لا (هنا بالتأكيد، الحالة خاصة بفعاليات الخدمات التي هي من عمل الناس)، لذلك يمكنهم أن يقرروا بأنفسهم، لمن سيقدمون هذه الخدمات وعلى أي الأسس.

تساوي الفرص

إن تساوي الفرص، كما يبدو للكثير من الكتاب، هو هدف المساواة في الحد الأدنى، وهو موضع تساؤل فقط لكونه ضعيفاً للغاية (فكثير من الكتاب يرون أيضاً كيف أن وجود الأسرة يمنع تحقيق هذا الهدف تحقيقاً كاملاً.) ثمة طريقتان لأن نحاول توفير مساواة كهذه: بأن نسيء مباشرة أوضاع أولئك الأحسن حظاً بالنسبة للفرص، أو بتحسين وضع أولئك الأسوأ حظاً. هذا الأخير يتطلب استخدام الموارد، وبذلك يتعلق أيضاً بإساءة وضع البعض: أي أولئك الذين تؤخذ منهم بعض ممتلكاتهم لتحسين وضع الآخرين. لكن الممتلكات التي يعد

(*) لقد ناقشنا موقف وليامز، دون أن نقدم النظرية الأساسية التي تقول إن بعض الفعاليات تتعلق حكماً بأهداف معينة. بل بدلاً من ذلك قمنا بربط الأهداف بأوصاف الفعاليات. لأن القضايا الأساسية فقط تغلف النقاش، فيظل السؤال مفتوحاً لماذا الأساس الصحيح لتخصيص الفعالية هو هدفها الأساس. إن الدافع وراء ادعاء أساس كهذا هو القول إن هذه الفعالية هي تطبيب الناس دون أن يكسب الطبيب مالاً.

هؤلاء الناس مخولين بها، قد لا تكون تحت اليد، حتى من أجل تساوي الفرص بالنسبة للآخرين. وفي غياب العصي السحرية، فإن الوسيلة الباقية باتجاه تساوي الفرص هي إقناع الأشخاص بأن يختار كل منهم بنفسه أن يكرس بعض ممتلكاته لتحقيق ذلك الهدف.

غالباً ما يستخدم نموذج للسباق من أجل جائزة، في مناقشات تساوي الفرص. فالسباق الذي يبدأ فيه البعض من نقطة انطلاق أقرب لخط النهاية من آخرين، سيكون غير عادل، مثلما سيكون السباق الذي يُجبَر فيه البعض على حمل أوزان ثقيلة، أو الجري، وفي أحذيتهم حصى. لكن الحياة ليست سباقاً نتنافس كلنا فيه من أجل جائزة وضعها أحدهم، إذ ليس هناك سباق موحد، يوجد فيه شخص ما يحكم على السرعة. بل هناك، بدلاً من ذلك، أشخاص مختلفون يعطون بشكل منفصل لأشخاص آخرين أشياء مختلفة. وأولئك الذين يقومون بذلك العطاء (كل منا، أحياناً) لا يهتمون عادة بمسألة الاستحقاق، أو المعوقات التي يجري العمل وفقاً لها، بل يهتمون ببساطة بما يحصلون عليه عملياً. إذ ما من عملية مركزية تتحكم باستخدام الناس للفرص التي تتاح لهم، وليس ذلك هو ما تهدف إليه عمليات التعاون والتبادل الاجتماعي.

ثمة سبب يفسر لماذا يمكن لعدم المساواة في الفرص، أن يبدو ظالماً، بدلاً من مجرد اعتباره سوء حظ في أن لا يكون موجوداً بالنسبة لكل الفرص (وهو ما يكون صحيحاً حتى إن لم يكن لأحد آخر فائدة أكبر). فالشخص المخول بنقل ممتلكات، غالباً لا تكون لديه رغبة خاصة في نقلها إلى شخص بعينه. هذا بعكس التوريث إلى الولد أو الهبة إلى شخص بعينه. إنه يختار أن ينقل إلى شخص ما يستوفي شرطاً معيناً (مثلاً، يقدم له سلعة أو خدمة معينة مقابل ذلك، أو يمكن أن يقوم بمهمة معينة، أو يدفع راتباً معيناً). ولسوف يكون راغباً أيضاً في أن ينقل تلك الملكية لأي شخص آخر يستوفي ذلك الشرط. هنا، أليس من غير العدل أن يتلقى طرف من الأطراف تلك الملكية المنقولة، بدلاً من آخر، فرصه أقل في استيفاء الشرط المطلوب لنقل الملكية؟ لكن بما أن المعطي لا يهتم بمن ينقل له الملكية، شريطة أن يكون مستوفياً لذلك الشرط المعين العام، فإن

تساوي الفرص يتم حين لا ينتهك المتلقي، في ظروف كهذه، التخويل الذي يتمتع به آ المعطي. كما لا ينتهك أي تخويل للشخص ذي الفرصة الأكبر، وعلى الرغم من أنه مخول بما يمتلكه، لا يكون لديه تخويل أكثر مما يوجد لدى شخص آخر. ترى أليس من الأفضل لو أن الشخص صاحب الفرصة الأقل كان لديه فرصة مساوية؟ وإذا كان باستطاعة أحد أن يزوده بالفرصة دون أن ينتهك تخويلات أي شخص آخر (عصا سحرية؟) ألا ينبغي عليه أن يفعل ذلك؟ ألا يكون ذلك أكثر عدلاً؟ وإن كان أكثر عدلاً، هل يمكن لعدالة كهذه، أن تبرر أيضاً تجاوز تخويلات بعض الناس، بغية كسب موارد تفوق موارد أولئك الذين لديهم فرص أضعف في وضع تنافسي أكثر مساواة؟

تعد العملية تنافسية بالطريقة التالية: إذا كان الشخص ذو الفرصة الأكبر غير موجود، يمكن للناقل أن يتعامل مع شخص ما، فرصه أقل، لكنه حينذاك موجود، وبحسب تلك الظروف، يكون هو الشخص الأفضل المتاح، الذي يمكن التعامل معه. هذا يختلف عن الوضع الذي لا يكون مرتبطاً فيه سوى كائنات متشابهة، تعيش في كواكب مختلفة، تواجه مشكلات مختلفة ولديها فرص مختلفة لتحقيق أهدافها المختلفة. هناك، وضع المرء لا يؤثر بوضع الآخر، رغم أنه سيكون من الأفضل لو أن الكوكب الأسوأ مُنح أفضل مما لديه، (ولسوف يكون أفضل، لو أن الكوكب الأفضل قد منح أيضاً أفضل مما لديه) لكن لن يكون أعدل. كما أنه يختلف أيضاً عن وضع لا يختار فيه الشخص، رغم أنه يستطيع ذلك، أن يحسّن وضع الآخر. ففي الظروف الخاصة قيد المناقشة، سيكون الشخص ذو الفرص الأقل أفضل حالاً، إن لم يوجد شخص بعينه لديه فرص أفضل. الشخص ذو الفرص الأفضل يمكن أن لا يُنظر إليه على أنه أفضل حالاً، أو أنه لا يختار تقديم المساعدة وحسب، بل على أنه شخص يمنع أو يعيق الشخص صاحب الفرص الأقل من أن يصبح أفضل حالاً[4]، لكن إعاقة شخص آخر، لكونك شريكاً بديلاً مغرياً أكثر لعقد صفقة، يجب أن لا تقارن بتاتاً بالإساءة لوضع شخص آخر إساءة مباشرة، بالسرقة منه مثلاً. مع ذلك، ألا يمكن للشخص ذي الفرص الأقل أن يشكو، بصورة مُسوَّغة، وأن يتذمر،

لكونه تعرض للإعاقة من شخص آخر لا يستحق فرصته الأفضل بسبب استيفائه لشروط معينة؟ (ولنغفل هنا أية شكاوى مماثلة يمكن لآخر أن يقوم بها فيما يتعلق به.)

لكن على الرغم من أنني أشعر بقوة الأسئلة الواردة في الفقرتين السابقتين (وأنا من يطرح تلك الأسئلة)، إلا أنني لا أعتقد أنها تقلب رأساً على عقب مفهوم التخويل، بمعنى أنه إذا كانت المرأة التي أصبحت فيما بعد زوجتي، قد رفضت خاطباً آخر (كانت في الحالة الأخرى ستتزوجه) بسببي ومن أجلي، أي جزئياً (إذا ما تركنا جانباً طبيعتي المحبوبة) بسبب ذكائي الحاد ومظهري اللائق، وكلاهما لم أكتسبه، ترى هل يكون للخاطب الأقل ذكاء ووسامة، الذي تم رفضه، الحق في أن يشتكي بسبب ذلك الظلم، وأن تكون شكواه مشروعة؟ هل يمكن لإعاقتي، على هذا النحو. للخاطب الآخر ومنع فوزه بيد سيدتي الجميلة، أن تُسوِّغُ اتخاذ مبالغ مالية من آخرين لدفع أجور جراحة تجميلية له وإجراء تدريب فكري خاص له، أو للدفع مقابل تحسين وضعه في سمة جوهرية ما افتقر لها، كي توازي فرصه فرصي في أن يكون موضع اختيار؟ (إنني هنا أعدُّ من المسلم به عدم السماح بإساءة وضع الشخص الذي تكون لديه فرص أفضل، بحيث تتساوى الفرص مع الآخر. كأن يتم في هذا النوع من الحالات، تشويهه أو حقنه بمخدر أو إحداث ضجيج يمنعه من استخدام ذكائه استخداماً تاماً.[5]) ولا تعقب ذلك نتائج كهذه. (ثم ضد من يشتكي الخاطب المرفوض شكوى مشروعة؟ وضد ماذا؟) كذلك لا توجد أشياء مختلفة، إذا كانت الفرص المتفاوتة تنشأ من الآثار المتراكمة لأفعال الناس أو نقلهم لتخويلهم حسبما يشاؤون. لكن تكون القضية أسهل حتى بالنسبة للتعويض عن السلع، التي لا يمكن الادعاء بشكل مقبول بأنها تشكل أي تأثير إعاقي ثلاثي. فهل من الظلم أن يتربى الطفل في منزل فيه حوض سباحة، وأن يستخدمه يومياً، حتى ولو أنه لا يستحقه، أكثر من طفل آخر، منزله ليس فيه حوض سباحة؟ هل ينبغي منع وضع كهذا؟ ولماذا ينبغي أن يكون هناك اعتراض، على نقل حوض السباحة إلى شخص بالغ بالتوريث؟

إن الاعتراض الأساس على الكلام عن حق كل شخص بأن يكون لديه أشياء مختلفة، مثل تساوي الفرص، الحياة، وما شابه، وتعزيز هذا الحق، إنما يعني أن هذه «الحقوق» تتطلب بنية تحتية للأشياء والمواد والأفعال، وأن الناس الآخرين يمكن أن يكون لهم حقوق وتخويلات بهذه الأشياء. فلا أحد له حق في شيء ما، يتطلب تحقيقه استخدامات معينة للأشياء والأنشطة التي يتمتع الناس الآخرون بحقوق تخويلات بها[6]. فحقوق الناس الآخرين وتخويلاتهم بأشياء بعينها (مثلاً، قلم الرصاص ذاك، جسم واحدهم، وهلم جراً) وكيف يختارون ممارسة هذه الحقوق والتخويلات، يثبت الظرف الخارجي لأي فرد بعينه، والوسيلة التي ستكون متاحة له. وإذا كان هدفه يتطلب استخدام وسيلة، يمتلك الآخرون الحق بها، عليه أن يطلب منهم تعاونهم الطوعي. بل لكي يمارس حقه عليه أن يقرر كيف ينبغي استخدام شيء ما يمتلكه هو، إذ قد يتطلب الأمر وسائل أخرى، عليه أن يكتسب الحق باستخدامها، مثال على ذلك، الغذاء الذي يبقيه حياً، يجب تأمينه من خلال تعاون الآخرين، كحزمة ملائمة.

ثمة حقوق بعينها في أشياء بعينها يمتلكها أشخاص بعينهم وحقوق تتم بالتوصل إلى اتفاقات مع آخرين، إذا كان بإمكانك أنت وهم معاً أن تحصلوا على الوسيلة للتوصل إلى اتفاق. (فلا أحد يتعين عليه أن يقدم لك هاتفاً، لكي يتمكن من التوصل إلى اتفاق مع آخر.) وليس هناك من حقوق قائمة في حالة صراع مع هذه البنية التحتية للحقوق الخاصة. لكن بما أنه ليس هناك حق مؤطر بدقة لتحقيق هدف يتفادى عدم التجانس مع هذه البنية التحتية، إذن لا توجد حقوق كهذه. إن الحقوق الخاصة بالأشياء، تملأ فضاء الحقوق، دون أن تترك فسحة للحقوق العامة لأن تكون في شرط مادي معين. وحدها النظرية المعاكسة تضع ما يعتقد عموماً بأنها «حقوق» عامة لإنجاز أهداف، أو لأن تكون في شرط مادي معين ببنيتها التحتية بحيث تبت بكل شيء آخر، وحسب علمي، ما من محاولة جادة جرت لتبيان ما هي هذه النظرية «المعاكسة».

احترام الذات والحسد

إنه لأمر مقبول أن نربط المساواة باحترام الذات[7]. فالحسود، إن لم يكن باستطاعته أن يكون لديه الشيء (موهبة، وما شابه) الذي يتوفر لشخص آخر، يفضل أن لا يكون ذلك الشيء لدى الشخص الآخر أيضاً. أي أن الحسود يفضل ألا يمتلك أحد شيئاً، على أن يمتلكه الآخر وهو لا يمتلكه(*).

غالباً ما يدعي الناس أن الحسد يشكل أساس النزعة إلى المساواة. فيرد آخرون بالقول: نظراً لأن مبادئ المساواة مبرّرة، كل منها على حدة، فليس هناك

(*) فيما يخصك ويخص الشخص الآخر وامتلاك نوع من الأشياء أو الصفات، هناك أربعة احتمالات:

	هو	أنت
1	- يمتلكه	تمتلكه
2	- يمتلكه	لا تمتلكه
3	- لا يمتلكه	تمتلكه
4	- لا يمتلكه	لا تمتلكه

فأنت تكون حسوداً (فيما يخصه ويخص الشيء أو الصفة، متجاوزاً النسبية في ما يتبع) إن كنت تفضل 4 على 2، بينما تفضل 3 على 4. وأنت حسود إن كنت تفضل 1 على 2، بينما تكون محايداً بين 3 و4. الفكرة الأساس هنا هي أنك تكون حسوداً، إذا ما أردته لأنه هو يمتلكه. والشرط المتكون يقول إنك تريده فقط لأنه هو يمتلكه. أما الشرط الأضعف فيقول إنك حسود لأنك تريده أكثر لأنه هو يمتلكه. أي إن كنت تفضل 1 على 2 أكثر مما تفضل 3 على 4. كذلك يمكننا أن نصوغ شرطاً أقل قوة للحسد. فالإنسان شديد الحسد يفضل ألا يمتلك الآخر الشيء إن كان هو لا يمتلكه. والإنسان الحسود جزئياً يمكن أن يرغب بأن يمتلك الآخر الشيء، حتى وإن كان هو نفسه لا يستطيع امتلاكه. لكنه يفضل هذا بقوة أقل مما يفضل أن يمتلك الآخر الشيء إن كان هو نفسه يمتلكه، أي يفضل 2 على 4 أقل مما يفضل 1 على 3. إنك تحسده وتحمل ضغينة عليه إن كنت تفضل 3 على 1، بينما تفضل 3 على 4، وأنت حقود إن كنت تفضل 4 على 1، بينما تفضل 3 على 4. وأنت تحمل نزعة المنافسة إن كنت تفضل 3 على 4، بينما تكون محايداً بين 1 و4.

من داعٍ لأن نعزو حالة نفسية غير محبوبة إلى المنادي بالمساواة. إنه يرغب فقط بأن تتحقق المبادئ الصحيحة. وبالنظر إلى البراعة العظيمة التي يحلم بها الناس بمبادئ تعقلن عواطفهم، وبسبب الصعوبة الكبيرة في اكتشاف حجج خاصة بالمساواة، لها قيمة بذاتها، فإن هذا الجواب لا يوجد برهان عليه، في أقل التقديرات. (كما لا تبرهن عليه الحقيقة القائلة إنه ما إن يقبل الناس بمبادئ المساواة، حتى يمكن أن يدعموا إساءة وضعهم نتيجة لتطبيق هذه المبادئ العامة.)

هنا أفضل أن أركز على غرابة الشعور بالحسد. ترى لماذا يفضل الحاسدون أن لا يكون لدى الآخرين ما هو أفضل منهم في مجال ما، بدلاً من أن يسروا لكون الآخرين في وضع جيد تماماً، أو لديهم ثروة جيدة، بل لماذا لا يبالون بالأمر كله على الأقل؟ أحد الخطوط يبدو أنه يستحق المتابعة على نحو خاص: الشخص آ لديه حساب في مجال ما، يفضل أن يكون لدى شخص آخر حسابه هـ أقل من حسابه هو، ولو كان هذا لن يرفع من حسابه. في تلك الحالة، أي حين يكون امتلاك الشخص الآخر لحساب أعلى من حسابه من الممكن أن يهدده، بحيث ينقص من احترامه لذاته، أو يجعله يشعر بالدوني بالنسبة للآخر إلى حد كبير، ترى كيف يمكن لأنشطة الآخر أو مزاياه، أن تؤثر في احترام المرء لنفسه؟ أليس احترامي لذاتي، أو شعوري بقيمتي وما شابه، يتوقف فقط على الحقائق المتعلقة بي؟ وإذا كنت أنا الذي أقوم بالتقييم بطريقة من الطرق، كيف يمكن للحقائق المتعلقة بأشخاص آخرين أن تلعب دوراً؟ الجواب، طبعاً، هو أننا نقيِّم إلى أي مدى من الجودة نفعل شيئاً، مقارنة بما يفعله الآخرون، وبما يستطيع الآخرون أن يفعلوا. فإنسان يعيش في قرية جبلية معزولة باستطاعته أن ينزل 15 كرة سلة في المرمى من أصل 150 محاولة. وكل شخص آخر في القرية يمكنه أن ينزل كرة واحدة فقط من أصل 150 محاولة، سيعتقد (كما سيعتقد الآخرون) أنه جيد جداً في تلك اللعبة. وذات يوم، يأتي مباشرة جيري ويست، أو عالم رياضيات يعمل بكثير من الجد ويخرج أحياناً بتخمين مهم، يبرهن بشكل رائع على نظرية ما، وما شابه. بعدئذ يكتشف مجموعة كاملة من الأشياء البارعة في الرياضيات،

ويحلم بتخمين. ثم تثبت تلك الأشياء البارعة بسرعة أو لا تثبت ما خمنه لكن ليس في كل الحالات المحتملة، بسبب نظرية الكنيسة) كما يبني عليها براهين رائعة، هي نفسها تؤدي للاعتقاد بنظريات عميقة جداً، وهلم جراً.

في هذه الحالات كلها، سيستنتج الشخص أنه لم يكن بالنتيجة كفوءاً أو جيداً جداً في ذلك المجال. إذ ليس هناك معيار لفعل الشيء بصورة حسنة، بغض النظر عن الكيفية التي يمكن أن يفعله بها الآخرون. في نهاية كتابه «الأدب والثورة»، حين يصف ما يكون عليه الإنسان في مجتمع شيوعي، يقول ليون تولستوي: «سيصبح الإنسان أقوى وأحكم وأذكى بما لا يقاس، كما سيصبح جسده أكثر تناسقاً، حركاته أكثر تناغماً، صوته أكثر موسيقية. ولسوف تصبح أشكال الحياة أكثر حركية وحيوية بكثير. ويرتفع الإنسان المتوسط إلى مستويات عالية كمستوى أرسطو، غوته. أو ماركس. ثم ترتفع فوق هذه السلسلة قمم جديدة.»

إن كان هذا سيحدث، فإن الإنسان المتوسط. بمستوى أرسطو، غوته، أو ماركس، لن يعتقد أنه جيد جداً أو كفوء في تلك الفعاليات. إذ تكون لديه مشاكل تتعلق باحترام الذات! كما أن شخصاً في ظروف لاعب كرة السلة أو عالم الرياضيات اللذين ذكرناهما آنفاً، قد يفضل أن يفتقر الأشخاص الآخرون لمواهبهم، أو يفضل أن يكفوا عن إظهار استحقاقاتهم أمامه على الأقل، إذ أن احترامه لذاته سيتفادى الصدمات في هذه الحالة، وبالتالي يمكن الاحتفاظ به.

هذا هو أحد التفسيرات المحتملة للسؤال الذي يطرح: لماذا التفاوت في الدخل، أو المنصب بالنسبة للسلطة، أو المقاول بالنسبة لمستخدميه، أبناء طبقته وما شابه، لا يعود إلى الشعور بأن هذا المنصب الأرفع هو منصب لا يستحقه، بل إلى شعوره بأنه يستحقه وقد كسبه بعرق جبينه. لكن قد يضر باحترام المرء لنفسه ويجعله يشعر أنه أقل استحقاقاً كشخص، حين يعلم أن شخصاً آخر أنجز أكثر مما أنجز هو، أو ارتفع أعلى مما ارتفع. فعمال في معمل، لم يبدأ إلا حديثاً من قبل شخص آخر كان عاملاً في السابق، سيواجهون باستمرار الأفكار التالية: لماذا لست أنا؟ لماذا أنا فقط هنا؟ في حين أنه يمكن للمرء أن يتجاهل

بسهولة أكثر بكثير، معرفته بأن شخصاً آخر في مكان آخر قام بأعمال أكثر أهمية ونجاحاً، حين لا يتعين عليه أن يواجهه كل يوم. النقطة الأساسية هنا، رغم أنها أكثر حدة، لا تتوقف على استحقاق الآخر لمكانته الأرفع بالنسبة لبعد من الأبعاد، فأن يكون هناك شخص يرقص جيداً، لن يؤثر على تقييمك لمقدار جودتك أنت كراقص، حتى وإن اعتقدت أن قدراً كبيراً من حسن أدائك في الرقص، يعتمد على قدراتك الطبيعية غير المكتسبة.

لكن كإطار للمناقشة التي تجسد هذه الاعتبارات (وليس كإسهام في النظرية السيكولوجية)، لننظر في النموذج البسيط التالي: يوجد عدد من الأبعاد المختلفة والصفات البُعدية التي يمكن أن يتفاوت بها الناس، «د ي»، «د ن»، والتي يعتقد أنها قيِّمة. وقد يختلف الناس حول أي الأبعاد يعتقدون أنها قيّمة، كما قد يختلفون فيما يتعلق بالأوزان (غير الصفر) التي يعطونها للأبعاد التي يتفقون على عَدِّها قيِّمة. إذ أن كل شخص سيكون لديه صورته الجانبية الفعلية التي تمثل موقعه الموضوعي بالنسبة لكل بعد. مثال على ذلك، بالنسبة لبعد الرمي بعد القفز في ملعب كرة سلة، قد يكون لدينا «قدرة منتظمة على أن نسجل مئة رمية من بعد 20 قدماً»، وقد يكون الرقم الذي يسجله أشخاص آخرون هو 20 أو 34 أو 67.

للتبسيط، دعونا نفترض أن معتقدات شخص فيما يتعلق بصورته الجانبية الفعلية تصح بصورة دقيقة تماماً. كذلك سيكون هناك صورة جانبية تقييمية تمثل كيف يقيّم الشخص حساباته على الوجه الجانبي الفعلي. إذ سيكون هناك تصنيفات تقييمية (مثلاً، ممتاز، جيد، مقبول، سيء، فظيع) تمثل تقييمه لنفسه بالنسبة لكل بعد من الأبعاد. هذه التقييمات الإفرادية، وكيف يتوصل إليها من الحساب الفعلي للتقييمات، كلها تتوقف على معتقداته الفعلية المتعلقة بالوجوه الجانبية الفعلية لكائنات مماثلة أخرى («الجماعة المرجع»)، وعلى الأهداف التي حدِّدت له كطفل، وهلم جراً. كل هذا يشكل مستوى طموحه، الذي سيتفاوت بمرور الزمن بطرق قابلة لتحديد تقريباً. فكل شخص يقوم بتقييم شامل ما لنفسه، وفي أبسط الحالات، يتوقف هذا فقط على الصورة الجانبية لتقييمه،

وعلى ما يعطيه من وزن للأبعاد. كيف تراه يتوقف على هذا، أمر قد يتفاوت من شخص إلى آخر. بعضهم يمكن أن يأخذوا الكم الموزون لحساباتهم بالنسبة لكل الأبعاد، آخرون يمكن أن يقيموا أنفسهم على أنهم على أحسن ما يرام إن عملوا بصورة حسنة في بعد من الأبعاد ذي أهمية معقولة، فيما آخرون يمكن أن يعتقدوا أنهم إن هبطوا في أي بعد مهم، معنى ذلك أنهم أخفقوا إخفاقاً ذريعاً.

في المجتمع يتفق الناس عموماً على أن بعض الأبعاد مهمة للغاية، وأن هناك اختلافات في الكيفية التي يقع بها كل منهم على هذه الأبعاد، وأن بعض المؤسسات تصنفهم بصورة عامة، بحسب مواقعهم على هذه الأبعاد، بحيث أن من تكون حساباتهم متدنية يمكن أن يشعروا أنهم أدنى مكانة من أولئك ذوي الحسابات الأعلى؛ بل يمكن أن يشعروا أنهم أدنى مكانة كأشخاص. (على هذا النحو، يمكن للفقراء أن يتوصلوا للاعتقاد أنهم أناس بؤساء.) لكن قد يحاول المرء أن يتفادى مشاعر دونية كهذه، وذلك بتغيير المجتمع الذي يعيش فيه، بحيث لا تكون لتلك الأبعاد التي أدت إلى تمييز الناس عنه، أهميتها السابقة، أي تنزل أهميتها، أو لا تكون لدى الناس فرصة بصورة عامة لكي يمارسوا قدراتهم وفق تلك الأبعاد، أو يعلموا كيف يتفوق الآخرون عليهم في حساباتهم.

وقد يبدو واضحاً أنه إذا ما شعر الناس بأنهم أدنى مكانة، لأن أداءهم كان ضعيفاً في بعد من الأبعاد، حينذاك إذا ما نزلت تلك الأبعاد من حيث الأهمية، أو إذا كانت أرقام الحسابات متساوية بالنسبة لها، لا يعود الناس يشعرون بأنهم أدنى مكانة. («طبعاً!») الشخص ذاته الذي كانوا يشعرون بأنهم أدنى منه يُستبعَد. لكن قد يكون حسناً أن أبعاداً أخرى تحل محل الأبعاد المزالة ذات التأثيرات المماثلة، (على مختلف الأشخاص.) وإذا توصل المجتمع، بعد الحط من أهمية بعد من الأبعاد أو مساواته بأبعاد أخرى، مثل الثروة، إلى الاتفاق عموماً على أن بعداً آخر هو أكثر أهمية، مثلاً، القيمة الجمالية، الجاذبية الجمالية، الذكاء، القوة الرياضية، النعم المادية، درجة التعاطف مع الأشخاص الآخرين، نوعية نشوة الجماع، حينذاك ستتكرر الظاهرة نفسها.

يحكم الناس عموماً على أنفسهم من خلال المكانة التي يقعون بها على أكثر الأبعاد أهمية أو التي يختلفون بها عن الآخرين. فالناس لا يحصلون على احترام الذات، بسبب قدراتهم الإنسانية العامة، من خلال مقارنة أنفسهم بالحيوانات، تلك التي تفتقر إليها. («أنا جيد تماماً، أنا لدي إبهام مقابل أصابعي الأخرى، وباستطاعتي أن أتكلم لغة ما») كما لا يحصل الناس على احترامهم لأنفسهم أو الاحتفاظ بذلك الاحترام من خلال النظر إلى أنهم يمتلكون الحق في أن يصوتوا على اختيار قادة سياسيين، لكن حين لا يكون هذا الحق الدستوري منتشراً على نطاق واسع، فإن الأشياء قد تختلف. كذلك لا يوجد لدى الناس في الولايات المتحدة في الوقت الحاضر شعور بالقيمة، لأنهم قادرون أن يقرؤوا ويكتبوا، لكن في مجتمعات أخرى كثيرة في التاريخ، كان لهذا الأمر قيمة وفائدة. فحين يكون لدى الكل، أو تقريباً الكل، شيء أو صفة ما، لا تكون هذه الصفة أو ذلك الشيء أساساً لاحترام الذات، إذ أن احترام الذات هذا يقوم بالأساس على المزايا المتفاوتة، وذلك يفسر لماذا هو احترام ـ ذات. وكون علماء الاجتماع المختصين بالجماعات المرجعية، مولعين بالاستنتاج، مَن مِن الآخرين هو المختلف، فإن طلاب السنة الأولى في الكليات ذات الاعتبار، يمكن أن يكون لديهم إحساس بالقيمة يقوم أساساً على التحاقهم بتلك الكليات. هذا الشعور يتم الإعلان عنه أكثر، بالحقيقة، خلال الشهرين الأخيرين من تواجدهم في المدرسة الثانوية. لكن حين يكون الجميع في وضع متماثل، فإن الذهاب إلى هذه الكليات لا يعود مفيداً كأساس لاحترام الذات، ما عدا ربما، عندما يعودون إلى منازلهم خلال العطلة (أو في تفكيرهم) بالنسبة لأولئك غير الموجودين هناك.

لنتأمل كيف يمكنك أن تصنع احترامك لذاتك كفرد، ربما، من مقدرة محدودة، مع أنك تسجل رقماً أدنى من الآخرين كلهم في كل الأبعاد التي يعتبرها الآخرون مهمة (والتي يسجلون فيها أرقاماً أفضل.) إذ يمكنك أن تقول لشخص ما، على الرغم من أن أرقامه الإجمالية كانت متدنية، إلا أنه أبلى بلاء حسناً في مجال معين (بناء على قدراته المحدودة). إذ حقق نسبة من قدراته أكبر مما حقق معظم زملائه، وأنجز من إمكاناته أكثر مما أنجز الآخرون إن أخذنا

بالاعتبار النقطة التي انطلق منها، وبماذا أنجز ذلك المقدار الكبير. هذا سيُدخل من جديد تقييماً مقارناً، وذلك بذكر بعد مهم آخر أدى فيه أداء جيداً مقارنة بالآخرين(*).

هذه الاعتبارات تصنع نوعاً من الشك في فرص تساوي احترام ـ الذات، وتخفض الحسد من خلال المساواة بين الأوضاع على طول ذلك البعد الخاص الذي يقوم عليه احترام الذات أساساً (أو يحدث أن يقوم عليه.) لنفكر في الصفات المختلفة التي يمكن للمرء أن يحسد الآخر على امتلاكه لها، حينذاك ندرك الفرص الواسعة المتعلقة بتفاوت احترام الذات. لنتذكر الآن ما قاله تولستوي: في كنف الشيوعية، سيصل الجميع إلى مستوى أرسطو، غوته أو ماركس، ومن هذه السلسلة سترتفع قمم جديدة. لكن كون المرء موجوداً في هذه السلسلة لن يعطيه المزيد من احترام الذات والشعور بفردانيته، أكثر مما تفعل ذلك قدرته على التحدث بلغة من اللغات أو امتلاكه ليدين قادرتين على الإمساك بالأشياء. إن بعض الافتراضات البسيطة والطبيعية، يمكن أن تؤدي حتى إلى مبدأ الاحتفاظ بالحسد. ومن المحتمل أن يشعر المرء بالهم، إن كان عدد الأبعاد غير

(*) ترى هل هناك أي بعد مهم، من غير المناسب أن يحكم المرء فيه على نفسه بشكل مقارن، لننظر إلى ما قاله تيموثي ليري فيما يلي:

«إن طموحي هو أن أكون أقدس وأحكم وأنفع رجل على قيد الحياة اليوم. لكن هذا قد يبدو أشبه بالجنون، إنما لا أرى لماذا، فأي شيء آخر تحاول أن تكون؟ رئيس لجنة، أو رئيس قسم، أو مالك هذا الشيء، أو ذاك؟» ليس هناك اعتراض بالتأكيد على أن تريد أن تكون قديساً أو حكيماً ونافعاً قدر الإمكان، لكن الطموح في أن تكون الأقدس والحكم والأنفع على وجه الأرض أمر غريب اليوم. كذلك يمكن للمرء أن يكون مستنيراً قدر المستطاع (بمعنى الأعراف الشرقية)، لكن سيكون غريباً أن يرغب في أن يكون الشخص الأكثر استنارة على قيد الحياة، أو أن يكون مستنيراً أكثر من شخص آخر. إذ كيف يمكن للمرء أن يقيّم درجة استنارته أمر يتوقف عليه وحده، وعلى ما يبدو عليه الآخرون. هذا يوحي بأن الأشياء الأهم بالمطلق لا تسلم نفسها لتقييم مقارن كهذا، وإن حدث ذلك، فإن نظرية المقارنة في النص لا تصح بصورة شاملة. كذلك أولئك الذين لا يقيمون أنفسهم من خلال المقارنة، لا يحتاجون لأن تتحقق المساواة في أبعاد معينة، كدعم لاحترامهم لذاتهم.

محدود، وإن لم تتخذ خطوات واسعة كبيرة لإزالة الفوارق، ذلك أنه مع تقلص عدد الأبعاد المتفاوتة، يصبح الحسد أكثر حدة، إذ بوجود عدد ضئيل من أبعاد التفاوت، سيجد الكثير من الناس أنهم لا يبلون بلاء حسناً في أي منها. ورغم أن المقدار الموزون لعدد من الأبعاد المعيارية المتفاوتة بشكل مستقل، هو ذاته سيكون معيارياً، إذا كان كل فرد (عارف رقم حسابه في كل بعد) يزن الأبعاد بشكل مختلف عن الطريقة التي يزنها بها الآخرون، فإن الكم الإجمالي لكل مجموعات الأفراد المختلفين، الموزونة بشكل مختلف، لا تحتاج هي ذاتها لأن تكون ذات توزيع معياري، حتى ولو كانت أرقام الحسابات في كل بعد موزعة بصورة معيارية. إذ يمكن للجميع أن ينظروا إلى أنفسهم باعتبارهم في الطرف الأعلى للتوزيع نظراً لأن كلاً منهم يرى التوزيع من خلال منظوره للأوزان التي يخصصها. لهذا بقدر ما تقل الأبعاد، تقل الفرص بالنسبة لنجاح الفرد في أن يستخدم كأساس لاحترام الذات، استراتيجية الوزن غير الموحد التي تعطي وزناً أكبر للبعد الذي يسجل فيه رقماً أعلى. (هذا يدل على أن الحسد يمكن تخفيضه فقط من خلال القضاء الحاسم على كل الفوارق.)

بل حتى إن كان بالإمكان تتبع أثر الحسد إلى ما هو أبعد مما تدل عليه اعتباراتنا، سيكون موضع اعتراض أن نتدخل لتخفيض مكانة إنسان ما، من أجل تخفيض الحسد والتعاسة التي يشعر بها الآخرون، لدى معرفتهم وضعه. سياسة كهذه يمكن مقارنتها بالسياسة التي تمنع البعض من أن يتصرفوا بشكل معين (مثلاً، اثنان من عرقين مختلفين يسيران، وقد شبك واحدهما يده بيد الآخر) لأن مجرد المعرفة بالقيام بذلك يجعل الآخرين تعساء (انظر الفصل 10) إذ أن النوع ذاته من التعلق بالمظاهر الخارجية يكون ذا علاقة. أما الأساليب الواعدة أكثر بالنسبة للمجتمع، من أجل تجنب الاختلافات واسعة النطاق في احترام الذات، فينبغي أن لا يكون فيها وزن عام واحد للأبعاد، بل بدلاً من ذلك ينبغي أن يكون هناك تنوع في القوائم المختلفة للأبعاد وللأوزان. هذا يعزز فرص كل شخص في إيجاد الأبعاد التي يفكر بعض الآخرين بأنها مهمة، والذي يعمل فيها بشكل حسن تماماً، وبذلك يصنع التقييم المفضل غير المخصوص لنفسه.

مثل هذا التشظي للوزن الاجتماعي العام، لا ينبغي أن يتم من خلال جهد مركز لاستبعاد أبعاد معينة، لكونها هامة. إذ بقدر ما يكون الجهد مركّزاً ومدعوماً بصورة واسعة أكثر، تأتي الإسهامات فيه إلى المقدمة، بوصفها الاتفاق المشترك على البعد الذي سيقوم عليه احترام الناس لأنفسهم.

العمل ذو المعنى

غالباً ما يزعم بعضهم أن كونك ثانوياً في خطة عمل، يؤثر بشكل معاكس على احترامك لذاتك، طبقاً لقانون اجتماعي - سيكولوجي أو لتعميم أساسي من النوع التالي: إن بقاءك لزمن طويل ومستمر في وضع المأمور، وتحت سلطة الآخرين ممن لم تخترهم بنفسك. يخفض من احترامك لذاتك ويجعلك تشعر بالدونية، في حين أن هذا يمكن تفاديه. إذا ما لعبت دوراً ما في اختيارك لهذه السلطات بصورة ديموقراطية، وفي عمليات مستمرة تستشيرك تلك السلطات فيها، وتصوت على قراراتها، وهكذا دواليك.

غير أن أفراد الجوقة الموسيقية يعملون دائماً بأوامر من قائد الجوقة، ولا يؤخذ رأيهم فيما يتعلق بالتفسير الشامل لأعمالهم. مع ذلك يحتفظون باحترام عالٍ للنفس، ولا يشعرون أبداً بالدونية. والجند في الجيش يخضعون للأوامر باستمرار، أوامر تحدد لهم كيف عليهم أن يرتدوا ثيابهم، وبما يحتفظون في خزائنهم، وما شابه، مع ذلك لا يحدث لهم أن يشعروا أنهم كائنات دنيا. والمنظّمون الاشتراكيون في المعامل يتلقون الأوامر ذاتها ويخضعون للسلطة ذاتها التي يخضع لها الآخرون، مع ذلك لا يفقدون شيئاً من احترامهم لذاتهم. كما أن الأشخاص، وهم في طريقهم صعوداً على سلم المنظمة، يقضون الكثير من الوقت، وهم يتلقون أوامر دون أن يتأتى لهم أن يشعروا بالدونية.

وبالنظر إلى الكثير من الاستثناءات، بالنسبة للتعميم القائل إن «الأوامر الناجمة عن موقع ثانوي تؤدي إلى احترام منخفض للذات»، فإن علينا أن نتأمل ملياً في احتمال أن يبدأ الأتباع ذوو الاحترام المتدني للذات، بالسير على ذلك

الطريق، أو يرغمهم وضعهم على مواجهة حقائق وجودهم، وأن يفكروا بما يقوم عليه تقدير واحدهم لما يستحق من قيمة، دون أن يجد أجوبة سهلة على ما هو قادم. فهم سيكونون مضغوطين بشدة، وعلى نحو خاص، بالنسبة للجواب: إن كانوا يعتقدون أن الآخرين الذين يعطونهم أوامر، لهم الحق في أن يفعلوا ذلك، بحيث يكون ذلك قائماً فقط على تفوق شخصي ما. بحسب نظرية التخويل، طبعاً، لا حاجة لأن يكون الأمر كذلك. فالناس يمكن أن يكونوا مخولين باتخاذ قرارات بشأن موارد معينة، وتحديد الشروط التي يمكن بناء عليها استخدام تلك الموارد، وما شابه، وذلك ليس من خلال صفات خالصة خاصة بهم، بل تخويلات كهذه يمكن أن تكون قد انتقلت إليهم انتقالاً. ولعل القراء المعنيين بتفاوت احترام الذات، سيساعدون في جعل نظرية التخويل معروفة أكثر، بالتالي يقطعون الطريق على أحد الأسس المتعلقة بالاحترام الأقل للذات. هذا لن يستبعد، بالطبع، مثل **تلك الأسس كلها. فتخويلات الشخص تنشأ أحياناً، وبكل وضوح، من صفاته الخاصة ومن أنشطته السابقة، وفي هذه الحالات، يكون من غير السار إجراء المقارنات.**

غالباً ما تندمج قضية العمل المرضي وذي المعنى بمناقشات احترام ـ الذات. فالعمل المرضي وذو المعنى يتضمن، كما يقال: 1) فرصة لممارسة المرء لمواهبه وقدراته، في مواجهة التحديات والمواقف التي تتطلب مبادرة مستقلة وتوجيهاً ذاتياً (لذلك لا يكون العمل مملاً ومتكرراً) 2 - نشاطاً يعتقد أنه يستحق جهد الفرد صاحب العلاقة، 3 - عملاً يفهم فيه المرء دوره النشط وما يلعبه في إنجاز هدف شامل ما، 4 - كونه أحياناً، ولدى اتخاذ قرار بممارسة نشاطه، يتعين عليه أن يأخذ بالحسبان شيئاً ما يتعلق بالعملية الأكبر التي يشارك فيها. شخص كهذا، كما يقال، يمكن أن يستمد كبرياءه مما يفعله ومن فعله على نحو جيد، إذ بإمكانه أن يشعر أنه شخص ذو قيمة، يقدم مساهمة ذات قيمة. الأبعد من ذلك، كما يقال، أنه بغض النظر عن المرغوبية الداخلية بأنواع كهذه من العمل وإنتاجيته، فإن القيام بأنواع أخرى من العمل يقتل الأفراد ويؤدي بهم لأن يكونوا أشخاصاً أقل اكتمالاً في مجالات حياتهم الأخرى كلها.

إن علم الاجتماع المعياري، أي دراسة ما هي الأسباب التي ينبغي أن تكون وراء المشكلات، يسحرنا كلنا إلى حد كبير. فإذا كان «س» السيء و«ي» السيء هو الآخر، يمكن أن يرتبطا من خلال قصة مقبولة، يكون من الصعب للغاية مقاومة الاستنتاج القائل بأن سوء أحدهما يسبب سوء الآخر. إننا نحتاج شيئاً ما سيئاً يسببه شيء آخر. وإذا كان على الناس أن يقوموا بعمل ذي معنى، وإذا كان ذلك هو كل ما نريد أن يكون عليه الناس[9]، وإذا استطعنا عن طريق قصة ما أن نربط غياب عمل كهذا (عمل سيء) بشيء آخر سيء (افتقار للمبادرة عموماً، أنشطة سلبية، وقت فراغ، وما شابه). حينذاك يمكن أن نقفز إلى الاستنتاج بأن الشر الثاني هو نتيجة الأول. هذه الأشياء السيئة الأخرى يمكن، طبعاً، أن توجد لأسباب أخرى، والحقيقة، أن دخولاً اختيارياً معيناً إلى أنواع معينة من الأعمال، وكذلك ترابطها يمكن أن يعود إلى حقيقة مفادها أن أولئك المهيئين لإبداء نشاط مستقل منخفض، هم تماماً أولئك الذين يرغبون كل الرغبة في أن يزاولوا ويحافظوا على أعمال معينة تتعلق بأضأل الفرص لازدهار مستقل.

إذ غالباً ما يلاحظ أن تشظي المهام والنشاط «الروتيني»، والتحديد التفصيلي للنشاط، التي لا تترك كلها إلا فسحة ضئيلة للقيام بمبادرة مستقلة، ليست مشكلات خاصة بصيغ الإنتاج الرأسمالي. بل يبدو أنها تماشي كل مجتمع صناعي، فكيف ترد، أو يمكن للرأسمالية أن ترد على رغبات العمال في ممارسة عمل ذي معنى؟ وإذا كانت إنتاجية العمال في مصنع ترتفع، حين تكون مهام العمل مفروزة بحيث تكون ذات معنى أكثر، حينذاك كل صاحب مصنع تهمه أرباحه، سينظم بهذه الطريقة العملية الإنتاجية. لكن إن بقيت إنتاجية العمال على حالها طبقاً لتقسيم عمل كهذا، بحيث يكون ذا معنى، حينذاك، وفي عملية التنافس على العمل، ستغير المؤسسات من تنظيم عملها الداخلي.

لذلك القضية المهمة الوحيدة التي ينبغي النظر فيها، هي تلك التي يكون فيها تقسيم المنشأة لمهام العمل إلى أصناف ذات معنى، عمل روتيني وما شابه، أقل كفاءة (حسب ما تحكم به معايير السوق) من تقسيم العمل ذي المعنى على نحو أقل. فهذه الكفاءة المنخفضة يمكن القيام بها بثلاثة أشكال مختلفة (أو

على شكل مجموعات منها.) أولاً، يمكن للعمال أنفسهم في المصنع أن يرغبوا بعمل ذي معنى. إذ أن له كل الفضائل التي ينسبها المنظّرون له، والعمال يدركون هذا، كما أنهم يرغبون في التخلي عن شيء ما (بعض الأجور) مقابل القيام بأعمال مصنفة أنها ذات معنى. إنهم يعملون لقاء أجور أدنى، لكنهم ينظرون إلى عملهم كحزمة كاملة (أجور أدنى زائد ما يقدمه العمل ذو المعنى من رضى ذاتي) على أنه مرغوب أكثر من عمل ذي معنى أقل وأجور أعلى. إنهم يجرون صفقة يبدلون فيها بعض الأجور بزيادة ما في قيمة عملهم ومعناه، زيادة في احترام الذات، وما شابه. إن الكثير من الأشخاص يقومون بأشياء مماثلة جداً: أي لا يختارون مهنتهم بناء على القيمة المحسومة من المكاسب النقدية المستقبلية المتوقعة وحسب، بل ينظرون إلى العلاقات الاجتماعية، الفرص المتاحة لتطور الفرد، الأهمية، سلامة العمل وأمنه، مقدار الجهد الذي سيبذل في العمل، ومقدار الوقت الحر المتاح، وهلم جراً. (فالكثير من مدرسي الكليات يمكنهم أن يكسبوا نقوداً أكثر من عملهم في الصناعة. وأمناء السر في الجامعات يتخلون عن الرواتب الأعلى في الصناعة لقاء عملهم في ظروف أقل ضغطاً، برأيهم، وأكثر أهمية. كما يمكننا أن نذكر الكثير من الأمثلة الأخرى.) وليس كل واحد منا يريد الأشياء نفسها، أو يريدها بالقوة نفسها، إذ يختار البعض المهنة التي سينشطون في مجالها، بناء على حزمة المنافع الشاملة التي تقدمها تلك المهنة. كذلك، يمكن للعمال الذين يهتمون بنظام مختلف للعمل، أن يختاروا التخلي عن بعض الأجور مقابل الحصول على ذلك النظام، ولا شك أن أولئك الذين يهمهم الأمر أكثر بكثير، يفعلون ذلك عملياً لدى قيامهم بالاختيار بين المهن المتاحة لهم. إن إيقاع حياة المزارع يختلف عن إيقاع حياة العمال في خط - تجميع في معمل (يشكل عددهم الإجمالي أقل من خمسة بالمئة من العمال اليدويين في الولايات المتحدة) كما يختلف دخلهم وحياتهم عن دخل وحياة أمين مستودع، وما شابه.

لكن لنفترض أن عملاً ذا معنى أكثر، لا يكون ذا قيمة كبيرة بالنسبة للعامل، حينذاك لن يأخذ أجوراً أدنى لقاء الحصول عليه. (ومتى لا يكون لهذا قيمة في حياته؟ إن كان في بدايتها، إذن مقياس القيم لديه لا يكون هو ذاته نتاج

قيامه بعمل ذي معنى، ولسوف نكون واعين أن نعزو شخصيته اللاحقة للتجارب التي اكتسبها من عمله.)

ترى ألا يمكن لشخص آخر أن يتحمل التكاليف النقدية للكفاءة الأقل؟ إن بإمكانه أن يفعل ذلك، لأنه يعتقد أن السبب مهم، حتى ولو لم يكن بالأهمية الكافية بالنسبة للعامل الفر د نفسه إلى درجة يختار معها تحمل التكاليف المالية، لذلك، ربما، يتحمل المستهلكون الأفراد التكاليف بدفعهم أكثر لقاء ما يشترونه. إذ يمكن لجماعة منا أن تتجمع معاً وتؤسس جمعية استهلاكية تشتري فقط من المعامل التي تصنف أعمالها على أنها ذات معنى، أو بشكل إفرادي يمكن أن نقرر القيام بهذا العمل. أما إلى أي مدى يمكن أن نفعل ذلك، فالأمر يتوقف على مقدار الدعم الذي تتلقاه أنشطة كهذه وقيمتها بالنسبة لنا، مقارنة بشراء المزيد من السلع الأخرى. أو شراء مواد أقل تكلفة من المعامل التي لا تصنف مهام عملها على أنها ذات معنى. وتستخدم المال المدخر لدعم قضايا أخرى تستحق الدعم، مثلاً البحث الطبي، أو تقديم المساعدة للفنانين المكافحين، أو لضحايا الحرب في بلدان أخرى.

لكن ماذا إن لم يكن ذلك يستحق كفاية. سواء بالنسبة للعمال الأفراد أو المستهلكين الأفراد (بما في ذلك أعضاء الحركات الديمقراطية الاجتماعية)؟ ما البديل الذي يبقى؟ الاحتمال الثالث هو أن من الممكن أن يمنع العمال في المعامل التي لا تكون مهام عملهم مصنفة على أنها ذات معنى، أو يُمنَع المستهلكون من شراء منتجات معامل كهذه. (وكل منع يفعَل الآخر، بالواقع، في غياب الأسواق غير القانونية.) أو أن المال الذي يمول مشروعاً مصنفاً على أنه ذو معنى يمكن أن يسحب من مرابح المشروع. هذا الاحتمال الأخير يطرح موضوعاً كبيراً ينبغي أن أتركه لمناسبة أخرى. لكن لنلاحظ أنه ستكون هناك مشكلة، وهي: كيف ينبغي أن تنظم مهام العمل، حتى وإن لم يكن هناك مالكون خصوصيون وكانت كل المنشآت مملوكة من قبل عمالها. فلدى تنظيم إنتاجها، تقرر بعض المنشآت أن تقسّم المرابح النقدية الزائدة على الجميع. مؤسسات أخرى تضطر إما أن تفعل ذلك أيضاً، أو تحدد دخلاً سنوياً أدنى لكل عامل، أو يتعين عليها أن

تقنع بعض المستهلكين بأن يدفعوا أثماناً أعلى لقاء منتجاتها. ولعل الحكومة الاشتراكية في وضع كهذا ستمنع العمل الذي لا معنى له، لكن بمعزل عن الكيفية التي تصوغ بها التشريع. لكن على أي الأسس يمكن أن تفرض وجهة نظرها على جميع أولئك العمال الذين يختارون أن يحققوا أهدافاً أخرى؟

الإدارة العمالية

يمكن للمنشآت في نظام رأسمالي، أن توفر أعمالاً ذات معنى لمن يرغب بها كل الرغبة. لكن، هل بإمكانها أن تقدم بنى سلطوية ديموقراطية داخلياً؟ إلى حد ما، أجل بالتأكيد. لكن إذا كان الطلب على صنع قرار بشكل ديموقراطي يمتد إلى سلطات كسلطة الملكية، حينذاك يكون ذلك بالإمكان. كبديل، يمكن للأشخاص، بالطبع أن يشكلوا منشآتهم التعاونية الخاصة التي تدار بشكل ديموقراطي. ولسوف تكون مفتوحة لأيِّ جماعة راديكالية غنية، أو جماعة من العمال من أجل شراء معمل قائم أو تأسيس معمل جديد، ومن ثم وضع مخططهم الصناعي الصغير المفضل. مثال على ذلك، المنشآت ذات الإدارة الديموقراطية التي يديرها العمال. حينذاك يمكن للمعمل أن يبيع منتجاته مباشرة في السوق. هنا يكون لدينا احتمالات مماثلة لتلك التي ذكرناها سابقاً. إذ يمكن أن تكون الإجراءات الداخلية في معمل كهذا، على نحو لا يقلل من الكفاءة بحسب معايير السوق. بل حتى لو كانت الساعات التي تنفق على العمل أقل (فبعض الساعات تنفق في الأنشطة المتعلقة بعملية صنع القرار الديمقراطي)، يمكن للعمال في تلك الساعات أن يعملوا بكفاءة وحرفية عالية بالنسبة لمعملهم، في مشاريع قرروا هم أنفسهم أنهم متفوقون فيها، بحسب معايير السوق، مقارنة بمنافسيهم الأكثر استقامة (بحسب رأي لويس بلانك). في هذه الحالة، تكون هناك صعوبة ضئيلة في تأسيس معامل من هذا النوع ناجحة مالياً. هنا، أنا أتجاهل الصعوبات المألوفة المتعلقة بالكيفية التي ينبغي على نظام إدارة عالية

كهذا أن يشتغل. فإذا كانت القرارات تتخذ بالتصويت من قبل عمال المعمل، فإن هذا سيؤدي إلى تخفيض الاستثمار في المشروعات التي ستأتي عائداتها في وقت متأخر كثيراً، حين لا يكون باستطاعة الكثير من العمال المصوتين الآن أن يستفيدوا بشكل كاف، وعلى نحو يرجح حجب المال عن التوزيع الراهن، إما لأنهم لن يعملوا لفترة أطول هناك، وبالتالي لا يحصلون على شيء، أو لأنهم حينذاك لن يكون قد تبقى لهم إلا بضع سنوات فقط. هذا الاستثمار المنخفض (وبالتالي المسيء لوضع العمال في المستقبل) يمكن تفاديه، إذا كان كل عامل له حصة في المعمل يمكنه أن يبيعها أو يورثها، إذ أن التوقعات المستقبلية بالمكاسب سترتفع حينذاك، رافعة معها القيمة الراهنة للحصة التي يمتلكها. (لكن حينذاك) إذا اكتسب كل عامل جديد الحق بنسبة مئوية مساوية من الربح السنوي الصافي (أو حصة ملكية مساوية)، فإن هذا سيؤثر في قرارات الجماعة المتعلقة بقبول عمال جدد. وسيكون العمال الحاليون، وبالتالي المعمل، لديهم حافز قوي لأن يختاروا زيادة متوسط الربح إلى أقصى حد (الربح لكل عامل) بدلاً من المرابح الإجمالية، وبالتالي استخدام أشخاص أقل، من المعمل الذي يستخدم كل شخص قد يكون استخدامه مربحاً(*). ترى كيف سيتم كسب رأس المال الإضافي المخصص للتوسع؟ وهل سيكون هناك فروق في الدخل ضمن المعامل (وكيف سيتم البت بتلك الفروق؟) وهلم جراً. إذ نظراً لأن نظام المعامل النقابية يشتمل على تفاوتات كبيرة في الدخل بين العمال في مختلف المعامل (مع اختلاف مقدار رأس المال بالنسبة لكل عامل وإمكانية الربح المختلفة)، فإن من الصعب أن نرى لماذا يفكر الناس. الذين يفضلون أنماط حالة - نهائية لمساواة معينة، بأن هذا تحقيق مناسب لأحلامهم ورؤاهم.

(*) نظراً لأن العمال يعملون في مصالح تخص كلاً منهم بصورة إفرادية، فإن هذا سيعوّق العمل الكفوء للمعامل ذات الإدارة العمالية، وربما على الحركات الثورية القائمة على نطاق واسع، أن تحاول تجهيز إدارة معامل كهذه بأعضاء «غير أنانيين» منها.

لكن إذا كان المعمل ذو الإدارة العمالية منظماً على هذا النحو، فإنه سيكون أقل كفاءة حسب معايير السوق، بحيث لا يكون قادراً على بيع منتجاته بالسعر الذي يبيع منتجاته به معمل معد بشكل أساسٍ لإنتاج رخيص ذي قيم أخرى تلعب دوراً ثانوياً، أو تكون غائبة كلياً. هذه الصعوبة، كما ذكرنا من قبل، يمكن معالجتها بسهولة بإحدى طريقتين (أو بالطريقتين معاً). الأولى هي أنه يمكن للمعمل ذي الإدارة العمالية أن يدفع لكل عامل أجراً أقل، أو طبقاً لأي مقياس يستخدمه جهاز صنع القرار، بحيث يمكنهم هم أنفسهم أن يدفعوا أقل مما يستلم أولئك المستخدمون في المعامل الأكثر تقليدية. وبالتالي، فإن 252 عاملاً يمكنهم أن يجعلوا معملهم يسوق منتجاته بأسعار منافسة.

قد يفكر المرء بأنه في مجتمع توجد فيه منشآت معظمها خاصة، فإن المعامل ذات الإدارة العمالية لا يمكنها أن تنطلق حتى وإن كانت كفوءة، لكن إن كان يعتقد أنها كفوءة، فإن من الممكن أن تحصل على نوع من الدعم في اقتصاد السوق. إذ أن منشآت أو تجمعات كهذه، أو ما شئت أن تسميها، ما إن تزدهر (بأعضاء لا بأس بهم) حتى يغدو بإمكانها أن تعيد دفع أي مدخلات أصلية أدت إلى نجاحها حتى وإن كانت تكره مبدأ الاستثمار.

بل حتى إذا كان من الصعب أكثر الحصول على استثمار خارجي، مما تبينه الفقرة السابقة، فإن خزائن الاتحاد تحوي الآن أرصدة كافية لتمويل الكثير من منشآت كهذه يديرها العمال، يمكن أن تدفع المال من جديد مع الفائدة، مثلما يفعل الكثير من أصحاب المعامل بالقروض المصرفية، وحتى بالقروض المأخوذة من نقابات العمال. فلماذا إذن لا تبدأ بعض النقابات أو الجماعات العمالية بشغلها الخاص؟ وما هو الطريق السهل الذي يمكن توفيره للعمال كي يصلوا إلى وسيلة إنتاج: أي يشتروا آلات ويستأجروا مكاناً وهلم جراً، تماماً مثلما يفعل أي صاحب مشروع خاص. هنا من المفيد أن ننظر في السؤال التالي: لماذا لا تبدأ النقابات شغلاً جديداً، ولماذا لا يجمّع العمال مواردهم كي يفعلوا ذلك؟

الاستغلال الماركسي

هذه المسألة بالغة الأهمية بالنسبة لما تبقى من النظرية الاقتصادية الماركسية. فمع انهيار نظرية قيمة العمل، ينهار أساس نظريتها الخاصة بالاستغلال. كما أن سحر وبساطة تعريف هذه النظرية للاستغلال، يضيعان، حين يتم التحقق من أنه، طبقاً للتعريف، سيكون هناك استغلال في أي مجتمع يحدث فيه استثمار بالنسبة للإنتاج المستقبلي الأكبر (ربما بسبب تزايد السكان)، وفي أي مجتمع تتم فيه مساعدة أولئك العاجزين عن العمل، أو غير القادرين على العمل بإنتاجية مناسبة، من خلال عمل الآخرين. لكن كأساس، تشرح النظرية الماركسية ظاهرة الاستغلال، بالإشارة إلى أن العمال لا يمتلكون وسيلة للوصول إلى وسائط الإنتاج. بل يتعين على العمال أن يبيعوا طاقة عملهم إلى أصحاب رأس المال، لأنه يتعين عليهم أن يستخدموا وسائل الإنتاج كي تنتج، ولا يمكنهم أن يفعلوا ذلك بمفردهم. فالعامل، أو جماعة العمال لا يمكنها أن تستأجر وسيلة إنتاج، ثم تنتظر إلى أن تبيع الإنتاج بعد بضعة أشهر. إنها تفتقر للاحتياطات النقدية للحصول على الآلات. أو تنتظر إلى أن تستلم في وقت لاحق الواردات الناجمة عن مبيعات الإنتاج في المستقبل، ذلك الإنتاج الذي تعمل به في الوقت الراهن، وبما أنه لابد للعمال من أن يأكلوا في غضون ذلك. من هنا (كما تستمر القصة) يكون العامل مجبراً على التعامل مع الرأسمالي. (وبما أن هناك جيشاً احتياطياً من اليد العاملة العاطلة عن العمل، يكون من غير الضروري بالنسبة لأصحاب رأس المال أن يتنافسوا على العمال، ويدفعوا لقاء عملهم سعراً أعلى.)

لنلاحظ أنه ما إن سقطت بقية النظرية بالشكل المناسب، حتى سقطت هذه الحقيقة الحاسمة، المتعلقة بعدم الوصول إلى وسائل الإنتاج، والتي تشكل أساس الاستغلال، ليتبع ذلك أنه في مجتمع، لا يكون العمال فيه مجبرين على التعامل

مع صاحب رأس المال، لا يكون هناك وجود لاستغلال العمال. (هنا نتجاوز مسألة ما إذا كان العمال مجبرين على التعامل مع فئة أخرى أقل مركزية.) وهكذا، إن كان هناك قطاع من وسائل إنتاج، ذات ملكية وإدارة عامة، قابل للتوسع بحيث يمكن لكل من يرغب أن يعمل فيه، إذن سيكون هذا كافياً للقضاء على استغلال العمال، لاسيما إن كان هناك بالإضافة إلى هذا القطاع العام، قطاع إنتاج خاص يستخدم عمال أجرة يختارهم للعمل في هذا القطاع، حينذاك لا يكون هؤلاء العمال موضع استغلال. (فربما يختارون أن يعملوا هناك، رغم محاولات إقناعهم بأن يعملوا الشيء الآخر، لأنهم يحصلون على أجور أو عائدات أعلى في هذا القطاع.) وذلك لأنهم غير مجبرين على التعامل مع المالكين الخاصين لوسائل الإنتاج.

دعونا نمعن النظر قليلاً بهذه القضية. لنفترض أن القطاع الخاص كان عليه أن يتوسع، والقطاع العام يصبح أضعف فأضعف. ولنفترض أن العمال يختارون أكثر فأكثر العمل في القطاع الخاص، لأن الأجور في القطاع الخاص أعلى مما هي في القطاع العام، كما أنها ترتفع باستمرار. الآن لنتصور أنه بعد فترة من الزمن، يصبح هذا القطاع العام الضعيف، هامشياً تماماً، وربما يختفي كلياً. هل سيكون هناك أي تغير ملازم له في القطاع الخاص؟ (نظراً لأن القطاع العام كان سابقاً صغير الحجم، والعمال الجدد الذين يأتون إلى القطاع الخاص لن يؤثروا كثيراً في الأجور.) هنا تبدو نظرية الاستغلال ملتزمة بأن تقول إنه سيكون هناك تغير هام ما، وهو القول الذي سيكون مقبولاً للغاية (لكن ليس هناك حجة نظرية جيدة بالنسبة له.) وإذا لم يحدث تغير في المستوى أو الحركة الصاعدة للأجور في القطاع الخاص، هل يصبح العمال في القطاع الخاص الذين لم يكونوا مستغلين حتى حينه، موضع استغلال؟ وعلى الرغم من أنهم لا يعرفون أن القطاع العام قد انتهى، لكونهم لا يولونه أقل اهتمام، هل يضطرون حينذاك للعمل في القطاع الخاص، والذهاب إلى صاحب رأس المال الخاص من أجل العمل، وبالتالي يصبحون في واقع الحال موضع استغلال؟ هذا ما يبدو أن على النظرية أن تلتزم بالحفاظ عليه.

مهما تكن حقيقة النظرية التي تقول بعدم القدرة على الوصول في وقت ما، فإن لدى القطاعات الكبيرة للقوة العاملة في مجتمعنا الآن، احتياطات نقدية على شكل ملكيات شخصية، كما يوجد لدى النقابات أيضاً احتياطات نقدية على شكل أرصدة تقاعد. هؤلاء العمال يمكن أن ينتظروا، ويمكنهم أن يستثمروا. هذا يطرح السؤال التالي: لماذا لا يستخدم هذا المال لتأسيس معامل يديرها عمالها؟ ولماذا لا يحث الراديكاليون والديموقراطيون الاجتماعيون على هذا الأمر؟

قد يفتقر العمال للقدرة على إقامة المشروعات، ومعرفة الفرص الواعدة لإقامة فعالية مربحة، كما يفتقرون للقدرة على تنظيم منشآت تتجاوب مع هذه الفرص. في هذه الحالة، يمكن للعمال أن يحاولوا استئجار أصحاب مشروعات ومديرين لإنشاء مؤسسة خاصة بهم، ومن ثم يحولون وظائف إدارتها للعمال (المالكين) بعد سنة واحدة (مع ذلك، وكما يؤكد كيرزنر، يكون المطلوب أيضاً براعة صاحب المشروع للبت بمن سيتم استئجاره.) إن الجماعات المختلفة من العمال ستتنافس في هذه الحالة على موهبة صاحب المشروعات، بالتالي ترتفع أسعار خدمات كهذه، بينما يحاول أصحاب المشروعات الذين يملكون رأسمالاً، أن يستأجروا عمالاً ضمن ترتيبات أصحاب رأس المال التقليدية. لكن لنتجاهل الآن كيف ستبدو المعادلة في هذا السوق، ولنتساءل لماذا لا تقوم جماعات العمال الآن بمثل هذا العمل.

إنه لنوع من المغامرة أن تنشئ منشأة جديدة. فالمرء لا يمكنه بسهولة أن يتعرف على صاحب موهبة مشروعاتية جديد، أو على الكثير من الأشياء المتعلقة بتقديرات الطلب المستقبلي والموارد المتاحة، إضافة إلى العقبات غير المرئية، والحظ وما شابه. غير أن مؤسسات الاستثمار المتخصصة، ومصادر رأس المال المغامر تتطور، بحيث تتجاوز هذه المخاطر. في حين أن بعض الأشخاص لا يريدون التعرض لمثل هذه المخاطر في الاستثمار، أو القيام بمغامرات جديدة، أو البدء، هم أنفسهم، بمغامرات. بينما المجتمع الرأسمالي يسمح بالفصل بين تحمل هذه المخاطر وبين الفعاليات الأخرى. إن العمال في فرع إدسيل من شركة فورد

للسيارات، لم يتحملوا مخاطر المغامرة، وحين خسرت الشركة مالاً، لم يردوا لها قسماً من رواتبهم. أما في مجتمع اشتراكي، فعلى المرء إما أن يشارك في أخطار مشروع يعمل فيه، أو يشارك الكل في مخاطر القرارات الاستثمارية التي يتخذها مدراء الاستثمار الأساسيون. وليس هناك من طريقة لأن يخلص المرء نفسه من هذه المخاطر، أو يختار الخوض في مخاطر كهذه، دون مخاطر أخرى (مكتسباً بذلك معرفة متخصصة في بعض المجالات)، كما يمكن للمرء أن يعمل في مجتمع رأسمالي.

غالباً ما يشعر الناس الذين لا يرغبون في تحمل المخاطر، بأنهم يستحقون جوائز من أولئك الذين يتحملون المخاطر وينجحون، لكن هؤلاء الناس أنفسهم لا يشعرون بأنهم ملزمون بتقديم مساعدة، من خلال المشاركة في الخسائر التي يتعرض لها أولئك الذين يتحملون المخاطر ويخسرون. مثال على ذلك، مدراء اللعب في كازينوهات القمار يتوقعون أن يقدم لهم الرابحون الكبار بخشيشاً جيداً، لكنهم لا يتوقعون أن يطلب منهم أحد المساهمة في تحمل بعض خسائر الخاسرين. أما الحالة بالنسبة لمساهمة غير متساوقة كهذه، فتكون أشد ضعفاً فيما يتعلق بالأعمال التجارية، حيث لا يكون النجاح مسألة اعتباطية. إذن لماذا يشعر البعض بأنهم يمكن أن يقفوا في الخلف، ليروا مغامرة من ستنجح (ومن خلال رؤية خلفية يقررون من ينجو من المخاطر ومن يخرج رابحاً)، ثم يدعون أن لهم حصة في النجاح، رغم أنهم لا يشعرون بأن عليهم أن يتحملوا أيَّ خسائر، إذا ما انتهت المغامرة إلى الفشل، أو يشعرون أنهم، إذا ما رغبوا في المشاركة في الأرباح أو إدارة المشروع، ينبغي أن يشاركوا في الاستثمار وتحمل المخاطر أيضاً؟

لكن لكي نقارن كيف تعامل النظرية الماركسية مخاطر كهذه، علينا أن نقوم بجولة قصيرة ضمن هذه النظرية. إن نظرية ماركس هي شكل من أشكال نظرية القيمة للموارد الإنتاجية. نظرية كهذه تقول بأن القيمة «ق» لشيء هو «س»، تساوي المبلغ الإجمالي للموارد الإنتاجية للمجتمع، المتجسدة في س. وإذا وضعنا هذا على شكل صيغة مفيدة أكثر، نقول إن معدل قيمة شيئين هما ق (س) وق (ي) يساوي معدل مقدار الموارد الإنتاجية المتجسدة فيهما، أي م (الموارد

المتجسدة في س)، وم (الموارد المتجسدة في ي)، حيث م هي مقياس الكم. نظرية كهذه تتطلب المقياس «م» الذي يُبَتُّ بقيمه، بغض النظر عن الكيفية التي تفسر بها معدلات «ق». وإذا ما ضممنا إلى نظرية القيمة المتعلقة بالموارد الإنتاجية، نظرية الموارد الإنتاجية للعمل، التي تقول بأن العمل هو المورد الإنتاجي الوحيد، نحصل على نظرية قيمة العمل. مع أن الكثير من الاعتراضات التي وجِّهت لنظرية قيمة العمل، تنطبق على أية نظرية للموارد الإنتاجية.

ثمة بديل لنظرية القيمة للموارد الإنتاجية يقول إن قيمة الموارد الإنتاجية تبتُّ بها قيمة الناتج النهائي الناشئ عنها (أي ما يمكن أن يصنع منها)، حيث قيمة الناتج النهائي، يبتُّ بها بطريقة أخرى غير قيمة الموارد المستخدمة فيها. فإذا كان بالإمكان استخدام آلة لصنع س (ولا شيء آخر)، وآلة أخرى لصنع ي، وكل منهما تستخدم المواد الخام ذاتها بالمقادير ذاتها لصنع وحدة إنتاجها، وكانت س أكبر قيمة من ي، إذن تكون الآلة الأولى أكبر قيمة من الثانية، حتى ولو كانت كل آلة تتطلب المواد الخام ذاتها. وتأخذ المقدار نفسه من زمن الصنع. فالآلة الأولى، لكونها ذات إنتاج نهائي أكثر قيمة، تقتضي أن يكون ثمنها أعلى من الثانية، هذا يمكن أن يؤدي إلى نشوء وهم مفاده أن منتجاتها أكثر قيمة، لأنها هي أكثر قيمة. لكن هذا يجعل الأشياء معكوسة، أي أنها أكثر قيمة لأن منتجاتها أكثر قيمة.

غير أن نظرية القيمة للموارد الإنتاجية لا تتحدث عن قيمة الموارد الإنتاجية، بل فقط عن مقاديرها. فإذا كان هناك عامل واحد فقط من عوامل الإنتاج، وإذا كان متجانساً، يمكن ذكر نظرية القيمة لموارد الإنتاج على نحو غير حلقي، على الأقل، لكن بوجود أكثر من عامل. أو عامل واحد من أنواع مختلفة، تكون هناك مشكلة في تطبيق المقياس «م» للحصول على النظرية المذكورة بطريقة غير حلقية. ذلك أنه يجب البت بالمقدار الذي يجب أن يكون عليه العامل الإنتاجي كي يعد مكافئاً لمقدار معين من عامل آخر. أحد الإجراءات التي يمكن اللجوء إليها هو تطبيق المقياس بالرجوع إلى قيم المنتجات النهائية، وحل معادلات النسبة. لكن هذا الإجراء سيحدد المقياس بناء على المعلومات المتعلقة بمقادير الكم الداخل.

الإجراء البديل هو أن نجد شيئاً مشتركاً، يمكن أن يتم إنتاجه من قبل س وي، بكميات مختلفة، واستخدام مقدار هذه الكميات بالنسبة للناتج النهائي، من أجل البت بكميات الكم الداخل. هذا يتفادى حلقية النظرة إلى القيم النهائية أولاً، إذ يبدأ المرء بالنظر إلى الكميات النهائية لشيء ما، ثم يستخدم هذه المعلومة للبت بكميات الكم الداخل (أي يحدد المقياس م). لكن حتى لو كان هناك ناتج مشترك، قد لا يكون هناك ما يناسب على نحو أفضل العوامل المختلفة لصنعه. لذلك استخدامه للمقارنة يمكن أن يوصل إلى نسبة مضللة. إذ أن على المرء أن يقارن العوامل المختلفة في أفضل أدوارها الإفرادية. كذلك إن كان بالإمكان صنع شيئين مختلفين من كل مورد، ونسب المقادير تختلف، تكون هناك مشكلة أيضاً، وهي أيُّ نسبة يجب الأخذ بها لتقديم التناسب الثابت بين الموارد.

يمكننا أن نوضح هذه الصعوبات بالنظر إلى عرض بول سويزي لمفهوم زمن العمل البسيط وغير المتفاوت[10]. ينظر سويزي إلى الكيفية التي ينبغي بها المساواة بين العامل الماهر والعامل غير الماهر، ويوافق على أنه نوع من الحلقة المفرغة أن تفعل ذلك بناء على قيمة الناتج النهائي، نظراً لأن ذلك هو ما ينبغي تفسيره. بعدئذ يقول سويزي إن المهارة تتوقف على شيئين: التدريب والفوارق الطبيعية. كما يعتبر سويزي أن التدريب يساوي عدد الساعات التي قضاها العامل في التدريب، بغض النظر عن مهارة المدرب، حتى حين تقاس بصورة تقريبية بعدد الساعات التي يقضيها المدرب في التدريب. ثم يقول سويزي إنه بوجود فوارق طبيعية، وبجعل الشخصين يقومان بالعمل نفسه، ومن ثم رؤية اختلاف الكميات، نتوصل، نتيجة ذلك، إلى إيجاد نسبة التعادل بينهما. لكن إذا كان العامل الماهر من النوع الذي لا ينظر إليه على أنه الأفضل كوسيلة أسرع لإنتاج المنتج نفسه الذي ينتجه العامل غير الماهر، بل كوسيلة لإنتاج منتج أفضل، حينذاك تكون هذه الطريقة بتحديد المقياس م فاشلة ولا تجدي نفعاً. (ذلك أنه لدى مقارنة مهارتي بمهارة رامبرانت في الرسم، فإن الحقيقة الحاسمة لا تكون في أن رامبرانت يرسم أسرع مني.) لكن سيكون مملاً أن أكرر النماذج

المضادة المعيارية لنظرية قيمة العمل: فالأشياء الطبيعية الموجودة (ذات القيمة التي تفوق العمل اللازم لصنعها)، والسلع النادرة (رسائل نابليون، مثلاً) التي لا يمكن إعادة إنتاجها بكميات غير محدودة، والفوارق في القيمة بين أشياء متماثلة في أمكنة مختلفة، وكذلك الاختلافات التي تصنعها المهارة في العمل، ثم التغيرات الناجمة عن التذبذبات في العرض والطلب، كذلك الأشياء العتيقة التي يتطلب صنعها وقتاً طويلاً (كالخمور المعتقة) وهلم جراً[11]، مثل هذه القضايا المذكورة هنا، وأخرى كثيرة غيرها، تتعلق كلها بطبيعة زمن العمل البسيط وغير المتفاوت، الذي ينبغي توفيره لصنع الوحدة التي ينبغي قياس كل شيء آخر بها. الآن، علينا أن نُدخِل تعقيداً إضافياً. وهو أن نظرية ماركس لا تقول بأن قيمة الشيء تتناسب مع عدد ساعات العمل البسيط وغير المتفاوت التي انقضت في إنتاجه، بل بدلاً من ذلك، تقول إن قيمة الشيء تتناسب مع عدد ساعات العمل الضروري اجتماعياً، العمل البسيط وغير المتفاوت تلك التي انقضت في إنتاجه(*). ترى لماذا ذلك الشرط الإضافي في أن تكون ساعات العمل ضرورية اجتماعياً؟ لكن دعونا نتقدم على مهل.

الشرط القاضي بأن يكون الشيء ذا منفعة. هو مكوِّن أساس من مكونات نظرية قيمة العمل، إن كان يتعين علينا تجنب اعتراضات معينة. لنفترض أن شخصاً يعمل في شيء ما غير ذي فائدة على الإطلاق ولا أحد يحتاجه.

(*) زمن العمل اللازم اجتماعياً هو الزمن المطلوب لإنتاج مادة في ظروف الإنتاج العادية، وبدرجة متوسطة من المهارة وكثافة العمل السائدة في ذلك الزمن في مجتمع معين. (كارل ماركس، رأس المال مجلد I «نيويورك، المكتبة الحديثة» ص460). لاحظ أننا نريد ايضاً أن نفسر لماذا الظروف العادية للإنتاج هي كما هي، ولماذا مهارة الكثافة بعينها للعمل تستخدم في ذلك الإنتاج بعينه. إذ أن الدرجة المتوسطة للمهارة السائدة في المجتمع ليست هي العلاقة ذاتها. فمعظم الأشخاص يمكنهم أن يكونوا أكثر مهارة في صنع المنتج، مع ذلك يمكن أن يكون لديهم ما هو أكثر أهمية ليفعلوه، تاركين فقط أولئك الأقل مهارة كي يعملوا في ذلك المنتج. ما هو ذو علاقة ينبغي أن يكون مهارة أولئك الذي يقومون عملياً بصنع المنتج. والمرء يريد ايضاً نظرية تفسر ما الذي يبت بأي الأشخاص ذوي المهارات المتفاوتة يقومون بصنع منتج بعينه. بالطبع أنا أذكر هذه المسائل، لأن من الممكن الإجابة عنها من قبل نظرية بديلة.

مثال على ذلك، يقضي الساعات وهو يعمل بجد وكفاءة كي يصنع عقدة كبيرة، لا يستطيع أحد أن يصنعها بمثل مهارته وسرعته، ترى هل يكون لهذا الشيء قيمة الساعات التي قضيت في صنعه؟ تلك النظرية لا تتوصل إلى هذه النتيجة، بل يتفاداها ماركس وفق التالي:

«لا شيء يمكن أن يكون له أهمية دون أن يكون له منفعة، وإذا كان هناك شيء لا فائدة منه يكون كذلك العمل المطلوب لإنتاجه، هنا لا يعد العمل على أنه عمل، ولذلك لا يكون ذا قيمة.»[12]. ترى أليس هذا تقييداً وضع لغرض خاص؟ ثم بناء على بقية النظرية، من الذي يطبقه؟ لماذا لا يكون لكل عمل يتم بكفاءة قيمة؟ إذا كان على المرء أن يُدخِل حقيقة أنه ذو فائدة للناس، ومطلوب منهم فعلياً (لكن لنفترض أنه ذو فائدة، إنما لا أحد يطلبه)، حينذاك ربما بناء على الطلب ينبغي إدخاله بأي شكل، بحيث يمكن للمرء أن يتوصل إلى نظرية كاملة للقيمة.

بل حتى بوجود قيد منشأ لغرض خاص، أي أن ذلك الشيء ينبغي أن يكون ذا فائدة ما، تبقى هناك مشكلات. لنفترض أن أحد الناس يعمل 563 ساعة في شيء ما ذي فائدة ضئيلة للغاية (وليس هناك من طريقة لصنعه بكفاءة أكثر)، فإن هذا يستوفي الشرط اللازم للقيمة، وهو أن الشيء له فائدة، فهل قيمته في هذه الحالة يبت بها كم العمل، مع التسليم، بالنتيجة، أنه ذو قيمة إلى حد غير معقول؟ كلا. «ذلك أن العمل الذي يتم إنفاقه فيها (أي في السلعة) يعد فعالاً فقط، بقدر ما يكون إنفاقه مفيداً للآخرين»[13]. ثم يمضي ماركس فيقول: «ما إذا كان ذلك العمل مفيداً للآخرين، والإنتاج الناتج عنه قادراً على تلبية حاجات الآخرين، أمر يمكن البرهنة عليه فقط من خلال عملية التبادل.» فإذا فسرنا قول ماركس بما يلي: ليست تلك المنفعة هي الشرط اللازم، وليس كم العمل هو الذي يبت بالقيمة، بل بالأحرى درجة المنفعة هي التي تبت بـ: كم هو (مفيد) العمل الذي بُذِل في إنتاج ذلك الشيء، حينذاك تكون لدينا نظرية مختلفة كثيراً عن نظرية قيمة العمل.

لكن بإمكاننا مقاربة هذه المسألة من وجهة نظر أخرى. لنفترض أن الأشياء المفيدة يتم إنتاجها بالقدر الممكن من الكفاءة، لكن الكثير منها يتم إنتاجه للبيع بسعر معين، فإن السعر الذي يفرضه السوق يكون أدنى من قيمة العمل الظاهري للشيء، ويكون عدد الساعات الفعلية المطلوبة لإنتاجه أكبر مما يرغب الناس في الدفع مقابله (بسعر معين لكل ساعة). فهل يوضح هذا أن عدداً من الساعات المتوسطة المكرسة لصنع شيء ذي منفعة مهمة، لا يبتُّ بقيمته؟ جواب ماركس أنه إذا كان هناك فرط إنتاج، بحيث لا يقطع السوق بسعر معين له، حينذاك يكون العمل نفسه قد أُنفِق بغير كفاءة (أقل مما يتطلبه صنع الشيء)، حتى ولو كان العمل نفسه كفوءاً. بالتالي ليست كل ساعات العمل تلك تشكل زمن العمل اللازم اجتماعياً. والشيء لا تكون له قيمة أقل من عدد ساعات العمل اللازمة اجتماعياً تلك التي تم إنفاقها في صنعه.

«لنفترض أن كل قطعة من الكتان في السوق لا تتضمن من ساعات العمل أكثر مما هو ضروري اجتماعياً. رغم هذا. القطع إن أخذناها ككل، يكون لها زمن عمل زائد تم إنفاقه في صنعها. وإن لم يستطع السوق أن يهضم كل الكمية بالسعر العادي أي 2 شلن لليارد. فإن هذا يثبت أن قدراً كبيراً من العمل الإجمالي للمجتمع قد تم إنفاقه بالنسج. وتكون النتيجة هي ذاتها، كما لو أن كل نساج أنفق في إنتاج منتجه الخاص من ساعات العمل أكثر مما هو لازم اجتماعياً»[14].

على هذا النحو يقول ماركس، هذا العمل ليس كله باللازم اجتماعياً. أما ما هو لازم اجتماعياً، وكم هو مقداره. فأمر يبت به ما يحدث في السوق[15]!! لكن ليس هناك أية نظرية لقيمة العمل بعد. والفكرة الرئيسة لزمن العمل اللازم اجتماعياً، هي نفسها تحدَّد بشروط العمليات ومعدلات التبادل في سوق تنافسي[16]!

هنا نعود إلى موضوعنا السابق، مخاطر الاستثمار والإنتاج، التي رأينا أنها تغير نظرية قيمة العمل إلى نظرية يتم تحديدها بحسب النتائج التي تصدر عن الأسواق التنافسية. لننظر الآن إلى نظام الدفع طبقاً لساعات العمل اللازمة

اجتماعياً، البسيطة وغير المتفاوتة التي تم إنفاقها في العمل بحسب هذا النظام، المخاطر التي تصاحب عملية الإنتاج والتي يتحملها كل عامل يشارك في العملية. مع ذلك، كثير من الساعات التي يقضيها العامل في العمل، أياً تكن درجة كفاءته فيها، لن يعلم ذلك العدد اللازم اجتماعياً منها ذاك الذي قضاه في العمل، إلى أن يتبين كم هم عدد الناس الذين يرغبون في شراء المنتجات وبأي سعر. لذلك نظام الدفع بحسب عدد ساعات العمل اللازمة اجتماعياً التي تم إنفاقها في ذلك العمل، سيدفع الكثير لبعض العمال الذين يقومون بأعمال صعبة، لكن ليس لهم كلهم ويدفع للآخرين القليل. مثل هذا النظام يُلزِم كل فرد بأن يحاول التكهن بالسوق المستقبلي الخاص بالإنتاج الذي يعمل فيه. هذا سيكون غير فعال البتة، بل يحث أولئك المتشككين بالنجاح المستقبلي للمنتج على أن يمتنعوا عن العمل الذي يمكن أن يقوموا به بشكل جيد، حتى لو كان الآخرون واثقين تماماً من نجاحه، وراغبين بأن يخاطروا في القيام به. لكن من الواضح أن هناك حسنات لنظام يسمح للأشخاص بأن يتجنبوا المخاطر التي لا يرغبون هم أنفسهم بمواجهتها، كما يسمح بأن يُدفع لهم مبلغ ثابت، مهما تكن نتيجة العمليات الخطرة التي يقدمون عليها(*). إذ أن هناك فوائد كبيرة للسماح بفرصٍ تتعلق بتخصص كهذا في إطار تحمل المخاطر، وذلك أن هذه الفرص تؤدي إلى وجود سلسلة نموذجية من المؤسسات الرأسمالية.

(*) مخاطر كهذه لا يمكن التأمين ضدها بالنسبة لكل مشروع. إذ ستكون هناك تقديرات مختلفة لهذه المخاطر، وما إن يتم التأمين ضدها، حتى يكون هناك حافز أقل للقيام بعمل كامل للتوصل إلى البديل المفضل. لذلك على المؤمِّن أن يراقب أو يشرف على أنشطة المرء، كي يتفادى ما يصطلح عليه باسم «الخطر الأخلاقي». انظر كنيث آرو، مقالات في نظرية تحمل الخطر (شيكاغو: ماركهام، 1971). آلتشيان وديمستيز، المجلة الاقتصادية الأمريكية (1972) ص777 -795، يناقشان مراقبة الفعاليات، ويتوصلان من خلال الموضوع إلى النظر بالمشكلات المتعلقة بتقرير الإنتاج الهامشي ذي العلاقة بتلك الأنشطة عبر مراقبة الكم الداخل، بدلاً من النظر فيه إلى الاعتبارات المتعلقة بالخطر والتأمين.

يحاول ماركس أن يجيب على السؤال التالي من النمط الكانتي (نسبة إلى كانت): كيف تكون المرابح ممكنة؟[17] أي كيف يمكن أن تكون هناك مرابح، إذا كان كل شيء قد بلغ قيمته التامة، وإذا لم يكن هناك غش قائم؟ جواب ماركس يكمن في الماهية الفريدة للقوة العاملة؛ قيمته هي كلفة إنتاجه (العمل الذي يُنفَق فيه)، مع ذلك هو نفسه يكون قادراً على إنتاج ما هو ذو قيمة، أكثر مما يوجد فيه من قيمة. (هذا ينطبق على الآلات أيضاً.) إن إنفاق مقدار معين من العمل (ع) في صنع متعضية بشرية، ينتج شيئاً ما قادراً على إنفاق كم من العمل أكبر من ع، لأن الأفراد يفتقرون إلى الموارد كي ينتظروا العائدات التي تأتيهم من بيع منتجات عملهم، ولا يكون باستطاعتهم جمع هذه الفوائد من قدراتهم الخاصة، لذلك هم مضطرون للتعامل مع الرأسماليين. وبالنظر إلى الصعوبات المتعلقة بنظرية ماركس الاقتصادية، يتوقع المرء من الماركسيين أن يدرسوا بعناية شديدة النظريات البديلة الخاصة بوجود الربح، بما فيها تلك التي صاغها «البورجوازيون» الاقتصاديون. وعلى الرغم من أنني ركزت هنا على القضايا المتعلقة بالخطر والقلق، فإن علي أن أذكر أيضاً الابتكار (شومبيتر). وعلى نحو هام جداً، التنبه والبحث عن فرص جديدة لموازنة سعر الصرف (بمفهومها الواسع) التي لا يكون الآخرون قد لاحظوها بعد[18]. أما النظرية التفسيرية البديلة، إن كانت صالحة، فيفترض بها أن تستبعد الكثير من الدافعية العلمية التي تشكل أساس النظرية الاقتصادية الماركسية، ليُترك المرء مع النظرة القائلة إن الاستغلال الماركسي هو استغلال عدم فهم الناس لعلم الاقتصاد.

التبادل الطوعي

غالباً ما يعترض بعض القراء على كلامي عن التبادلات الطوعية، انطلاقاً من أن بعض الأعمال (مثال على ذلك، تقبل العمال لوضع الأجور) ليست بالحقيقة طوعية، لأن طرفاً من الأطراف يواجه خيارات محدودة للغاية، علماً أن الخيارات الأخرى كلها أسوأ بكثير من الخيار الذي اختاروه. وما إذا كانت أعمال الشخص طوعية أم لا، أمر يتوقف على ذاك الذي يحدد خياراته. فإذا كانت حقائق الطبيعة تفعل ذلك، تكون الخيارات طوعية (إذ يمكنني بشكل طوعي أن أمشي إلى مكان ما، أفضل أن أطير إليه بغير مساعدة). وأعمال الناس الآخرين تضع حدوداً للفرص المتاحة للإنسان. وما إذا كان هذا يجعل عمل المرء الناتج غير طوعي أم لا، أمر يتوقف على ما إذا كان لهؤلاء الآخرين الحق في أن يفعلوا ما يفعلون أم لا.

لنتأمل المثال التالي: لنفترض أن هناك ستاً وعشرين امرأة وستة وعشرين رجلاً، كل منهم يريد أن يتزوج. بالنسبة لكل من الجنسين، كل جنس منهما يتفق على التصنيف نفسه لأفراد الجنس الآخر الستة والعشرين بالنسبة للمرغوب بهم كشركاء زواج: لندعُهم آ بالنسبة لـ ز وآَ بالنسبة لـ زَ، بحسب الترتيب المتناقص للتفضيل بالنسبة لكل جنس. آ وآَ يختاران أن يتزوجا بشكل طوعي، وكل منهما يفضل الآخر على أي شريك آخر. لكن ب يفضل أن يتزوج آَ أكثر، وبَ يفضل أن يتزوج آَ أكثر، إنما باختيارهما، استبعد آ وآَ هذه الخيارات. لذلك حين يتزوج ب وبَ، يكون اختيارهما غير طوعي فقط، لأنه كان هناك شيء آخر، كل منهما يفضل أن يفعله. هذا الخيار المفضل أكثر يتطلب تعاون الآخرين الذين يختارون ألا يتعاونوا باعتبار أنه حقهم. ذلك، أن اختيار ب وبَ كان بين خيارات أقل مما كان لدى آ وآَ. هذا التقلص في نطاق الخيارات يستمر نزولاً على طول الخط إلى أن يصل إلى ز وزَ اللذين يواجه كل منهما خياراً واحداً

هو أن يتزوج كل منهما الآخر أو يبقى بلا زواج. وكل منهما يفضل أي شخص آخر من الخمسة وعشرين شريكاً آخر، الذين استبعدوا أنفسهم من أن ينظر فيهم ز وزَ، اللذان اختارا في النهاية، وبشكل طوعي أن يتزوج واحدهما الآخر. لكن حقيقة أن خيارهما الآخر الوحيد (حسب وجهة نظرهما) هو أسوأ بكثير، كما أن حقيقة اختيار الآخرين لممارسة حقوقهم بطرق معينة، وبالنتيجة صوغ الظروف الخارجية للخيارات التي تم فيها اختيار ز وزَ، لا يعني أنهما لم يتزوجا بصورة طوعية.

مثل هذه الاعتبارات تنطبق على التبادلات في السوق بين العمال وأصحاب رأس المال. ف «ز» يواجه إما العمل أو الموت جوعاً، لهذا خيارات كل الأشخاص الآخرين وأعمالهم لا تتجمع لتزويد ز بخيار آخر. (إذ قد يكون لديه خيارات متعددة بالنسبة للعمل الذي سيقوم به) فهل يختار ز أن يعمل بشكل طوعي؟ (وهل على شخص ما في جزيرة مهجورة أن يعمل ليبقى على قيد الحياة؟) ز يختار طوعياً، إن كان الأفراد الآخرون من آ إلى ي يعملون كلهم بشكل طوعي وضمن حقوقهم. بعدئذ علينا أن نسأل السؤال المتعلق بالآخرين. ننظر إلى كل منهم صعوداً من ي إلى آ، أو آ وب اللذين اختارا أن يعملا بطرق معينة، وبالتالي صاغا ظرف الاختيار الخارجي الذي يتعين فيه على ج أن يختار. إننا نتحرك نزولاً على الخط عائدين من آ عبر اختيار ج الطوعي الذي يؤثر بظروف اختيار ز... وهكذا حتى ي. إن اختيار الشخص بين درجات مختلفة من البدائل غير المستساغة لا يعد غير طوعي بسبب الحقيقة القائلة إن الآخرين اختاروا بشكل طوعي وعملوا، بموجب حقوقهم، بطريقة لم توفر لهم بديلاً مستساغاً أكثر.

هنا، نلاحظ سمة هامة من سمات بنية الحقوق ذات صلة بالعلاقات مع الآخرين، بما في ذلك التبادلات الطوعية(*). فالحق في الانخراط بعلاقة معينة، لا تعني الحق في إقامتها مع أي شخص، أو حتى مع أي شخص له الحق في أن

(*) بما أنني غير متأكد من هذه النقطة، فإنني أقدم هذه الفقرة على نحو تجريبي للغاية، بوصفها مجرد تخمين مهم.

يقيمها.. إن الحق في إقامة علاقة أو عقد صفقة له كُلابات بذاته، ينبغي أن تعلق بالكُلاّب المصاحب لحق الآخر الذي يحدث أن يواجهه. إذ أن حقي في حرية التعبير لا يجوز انتهاكه، بحبس آخر في حبس انفرادي، بحيث لا يستطيع أن يسمعني، كذلك حقي في سماع المعلومات لا يُنتهَك إذا تم منع هذا السجين من التواصل معي. وحقوق العاملين في وسائل الإعلام لا يُنتَهك، إذا لم يُسمَح لإدوارد إيفريت هيل «الرجل الذي لا وطن له» بأن يقرأ بعض كتاباتهم، كذلك لا تُنتهك حقوق القراء، إذا ما أعدم يوسف غوبل وبالتالي مُنِع من تزويدهم بمادة قراءة إضافية. في كل حالة، الحق هو حق في إقامة علاقة مع شخص آخر، يتمتع أيضاً بالحق في أن يكون الطرف الآخر في علاقة كهذه. إذ يكون للبالغين الحق عادة في إقامة علاقة كهذه مع أي بالغ آخر يقبل بالعلاقة وله الحق بإقامتها، لكن هذا الحق يمكن أن يخضع للغرامة، عقاباً على أعمال خاطئة. هذا التعقيد بالكلابات المتعلقة بالحقوق ليس له علاقة بأي حالة من الحالات التي نناقشها. لكن له دلالاته، مثال على ذلك، هو يعقّد الإدانة، المباشرة لتفرق الخطباء في محل عام، انطلاقاً فقط من أن هذا التفرق ينتهك حقوق الآخرين في أن يسمعوا أيَّ آراء يختارون أن يسمعوها. وإذا كان الحق في الانخراط بعلاقة يمضي إلى منتصف الطريق فقط، يكون لهؤلاء الآخرين الحق في أن يسمعوا أية آراء تعجبهم، لكن فقط من أشخاص لهم الحق في التواصل معهم. كما أن حقوق المستمعين لا تُنتَهك، إذا لم يكن للخطيب كُلاّب يتوصل للاتصال بكلاباتهم. (فالخطيب يمكن أن يفتقد للحق ذي الكلابات فقط، بسبب شيء ما قام بعمله، وليس مضمون ما هو على وشك أن يقوله.) إنما أفكاري لا تهدف لتبرير التفرق، بل فقط لكي تحذر من الأسس الساذجة للإدانة التي أكون أنا نفسي مستعداً للقيام بها.

لقد سبق واستنتجت كيف يمكن للأفراد أن يختاروا المساعدة في دعم أنماط من الأنشطة أو المؤسسات أو الأوضاع التي يفضلونها، مثال على ذلك، المعامل ذات الإدارة العمالية، الفرص المتعلقة بالآخرين، تخفيض الفقر، مواقف العمل المهم وذي المعنى. لكن هل يختار أولئك الناس الذين يفضلون هذه

القضايا، أن يقدموا إسهامات خيرية كهذه للآخرين، حتى وإن ارتفعت أعباؤهم الضريبية؟ ألا يريدون يا ترى القضاء على الفقر أو إزالته، وكذلك العمل غير ذي المعنى، ثم ألا يدخل إسهامهم فقط في ذلك الإطار؟ ألا يشعرون يا ترى بأنهم أشبه بالمغفلين إن كانوا يعطون، بينما الآخرون لا يعطون؟ ألا يمكن أن يحدث أن يفضل كلهم إعادة التوزيع الإجباري، حتى ولو لم يقدموا هبات خيرية خاصة، إن لم يكن هناك إلزام بذلك للكل؟

لنفترض وضعاً، تكون فيه إعادة التوزيع إلزامية ويفضل أن تكون شاملة، مع تحويلات يمكن القيام بها من الأغنياء إلى الفقراء. لكن لنفترض أن الحكومة، ربما لكي توفر تكاليف التحويل والنقل، تفعِّل النظام الإلزامي، بجعل كل غني يرسل كل شهر مبلغه بحوالة مالية لصندوق البريد الخاص بالمتلقي الذي لا يعرف هويته، وهو نفسه لا يعرف هوية المرسل[19]. هنا التحويل الإجمالي يصبح مجموع هذه التحويلات الإفرادية. وبحسب الفرضية، فإن كل فرد يدفع بهذه الطريقة، يقوم عملياً بدعم النظام الإلزامي.

الآن، لنفترض أنه تم استبعاد الإلزام. فهل سيستمر الأفراد في القيام بتحويلاتهم بصورة طوعية؟ وباعتبار أن الإسهام كان في السابق يساعد فرداً محدداً. فهل سيستمر في مساعدة ذلك الفرد. سواء استمر الآخرون في مساهمتهم أم لا؟ ترى لماذا لا يعود لدى الشخص رغبة في أن يفعل ذلك؟ ثمة نوعان من الأسباب التي تستحق النظر: أولهما، يكون لإسهامه تأثير في المشكلة أقل مما يفرضه المخطط الإلزامي. وما تنجزه دفعاته وفق المخطط الإلزامي، يستحق من وجهة نظره هذا الدفع. لكنه لا يعود للإسهام في مخطط طوعي، إما لأن ذلك الإسهام يحقق له أقل، أو لأنه يكلفه أكثر.

ترى لماذا يمكن لإسهامه أن يكون ذا تأثير أقل في غياب بعض الإسهامات الأخرى أو كلها؟ لماذا يمكنه أن يحقق أقل؟ أولاً، يمكن أن يرغب الشخص في القضاء على الفقر أو التخفيف منه (كذلك الأمر بالنسبة لعمل تافه أو لأناس في أوضاع ثانوية تبعية، أو ما شابه) بطريقة تعطي لهذا قيمة تفوق وتتجاوز القضاء على فقر كل فرد بذاته[20]. إذ أن تحقيق المثل الأعلى بالقضاء على الفقر، وما

شابه، له قيمة مستقلة لديه(*). لكن بما أنه سيستمر في المساهمة، طالما يفعل الآخرون ذلك (وسوف ينظر إلى إسهامه الخاص باعتباره مهماً للغاية، انطلاقاً من أن الآخرين يسهمون.) فإن هذا لا يمكن أن يشكل الدافع الذي يؤدي بأي شخص لأن يكف عن المساهمة. ربما يظل هناك حاجة لما يذكّر المرء بالسبب الذي يفسر لماذا يريد أن يقضي على شتى الشرور، وأي الأسباب التي تركز على ما يفسر لماذا شرور بعينها غير مرغوبة، بغض النظر عما إذا كانت مضاعفة في مكان آخر أم لا. إن تخفيفه من حالتين مثلاً إلى حالة واحدة، أمر هام مثل تخفيفه من حالة واحدة إلى صفر. لكن إحدى علامات الإيديولوجي أنه ينكر هذا. فأولئك الميالون للعمل بالعطاء الإلزامي، لأنهم محاطون بإيديولوجيين كهؤلاء، يفضلون أن يقضوا وقتهم، وهم يحاولون إنزال القيم المجردة لمواطنيهم حتى الأرض، أو على الأقل يفضلون النظام الإلزامي الذي يتضمن داخل شبكته إيديولوجيين كهؤلاء فقط (ممن يفضلون النظام الإلزامي.)

السبب الثاني والمحتوم أكثر الذي يفسر لماذا إسهامه الطوعي يحقق له أقل، وبالتالي يكون سبباً لشخص آخر كي يوقف إسهاماته وفق نظام طوعي، بينما يفضل نظاماً إلزامياً، إنما هو الاعتقاد بأن الظاهرة التي ينبغي القضاء عليها، تتضمن تفاعلات داخلية تتفاقم سوءاً. فقط إذا كانت كل المكونات التي يتم التعامل معها في الآن نفسه، سيكون لمكوِّن معين منها نتيجة معينة. معاملة كهذه تساعد كلاً من المكوِّن المعين وتخفف من تفاقم إساءته لشروط المكونات الأخرى، لكن هذا التخفيف من التفاقم الخارجي لإساءة بعض الأفراد للبعض الآخر قد يكون بلا قيمة بحد ذاته، أو قد يكون دون عتبة معينة. في وضع كهذا، إعطاؤك «ن» دولاراً لشخص بعينه، بينما كثيرون آخرون يعطي كل منهم «ن» دولار لكل فرد أو معظم الأفراد الآخرين الذين يتفاعلون مع

(*) بالحقيقة، يواجه المرء أحياناً أفراداً يكون القضاء الشامل على شيء ما بالنسبة لهم، ذا قيمة بالغة، بينما يكون القضاء عليه في حالات أخرى غير ذي قيمة على الإطلاق، هؤلاء الأفراد يهتمون بالناس بالمطلق، بينما، ظاهرياً، لا يكون لديهم اهتمام كهذا بأناس بعينهم.

متلقي إسهامك، يمكن أن يؤدي إلى تأثير مهم على متلقيك، يستحق بالنسبة لك رفع قيمة عطائك إلى «ن» دولار، في حين أن إعطاءك بمفردك «ن» دولار لمتلقيك لن يؤدي إلى إحداث أثر كبير لديه. وبما أن الأثر الفعلي الناتج، قد لا يكون مستحقاً لـ ن دولار بالنسبة إليك، فأنت لن تسهم بشكل طوعي. لكن مرة ثانية، هذا ليس السبب الذي يفسر لماذا يتوقف أولئك، الذين يعطون، عن العطاء، مع ذلك هو السبب الذي يفسر لماذا يكف أولئك الذي يعطون عن العطاء، إذا ما كف الآخرون، وبالتالي سيكون سبباً يفسر لماذا قد يكون من الصعب الإقلاع بعطاء عام كهذا. إن الناس الذين يعملون لتأسيس نظام إلزامي، يمكن أن يكرسوا طاقاتهم لتأسيس إقلاع منسَّق. هذه المهمة تصبح أسهل من خلال حقيقة مفادها أن الناس لا يريدون فقط تخفيف بعض الشرور أو القضاء عليها، بل يريدون أيضاً أن يسهموا في هذا وأن يكونوا جزءاً مما يؤدي إلى التخفيف من المشكلة. هذه الرغبة تخفف من مشكلة «الراكب الحر أو المجاني».

لنلتفت الآن إلى السبب الذي يفسر لماذا يمكن لإسهام شخص (بالمقدار نفسه من المال الذي يسهم به وفق نظام إلزامي) أن «يكلفه» أكثر. فقد يشعر أن «المغفلين» أو «السذج» فقط هم الذين يقدمون تضحيات خاصة، في حين «يفركها» الآخرون دون أن يقدموا أي شيء. أو قد ينقلب مزاجه رأساً على عقب، من خلال تردي وضعه، مقارنة بأولئك الذين لا يسهمون، أو أن هذا التردي لوضعه مقارنة بالآخرين، قد يضعه في موقف تنافسي أسوأ (بالنسبة لهؤلاء الآخرين) بغية الحصول على شيء ما يريده. فكل شخص من الجماعة قد يشعر بهذا حيال نفسه وحيال الآخرين، لذلك كل شخص من الجماعة قد يفضل نظاماً، يكون فيه كل شخص ملزماً بالمساهمة. على النظام الطوعي(*). (هذه المشاعر قد تصمد مباشرة بوجود السببين الآخرين المدرجين سابقاً.)

(*) على الرغم من أن كل شخص قد يفضل خطة إلزامية ما على خطة طوعية، إلا أنه لا حاجة هناك لخطة إلزامية يفضلها كل شخص أكثر مقارنة بالخطة الطوعية. إذ يمكن رفع الأرصدة بفرض طريقة تناسبية أو بأي عدد من الضرائب التصاعدية المختلفة. لذلك من غير الواضح كيف لاتفاق بالإجماع على خطة بعينها، يفترض أن ينشأ.

مع ذلك، إن كان الكل يفضل أن يعطي، شريطة أن يعطي الآخرون كلهم ايضاً، يمكن للكل، وبشكل مشترك، أن يتعاقدوا على إعطاء أشياء طارئة تفوق عطاء الآخرين. لكن ليس بالمقبول أن نفترض أن يفضل البعض ألا يسهموا في حال عطاء الآخرين. إذ أن النظام الذي يمرر الأرصدة مباشرة إلى المتلقين (بانتقاء عشوائي بين متلقين محتملين ممن يستلمون الدفعات) يخفض إلى أدنى حد من دافعية «الراكب الحر»، نظراً لأن إسهام كل شخص سيكون له تأثير منفصل. بل حتى إن كان لدى البعض دوافع كهذه، وإن كان للآخرين، كجماعة، حجم لا يكفي لإلهاب الضغينة في الصدور، نتيجة غياب البعض وبذلك يخرجون هم أنفسهم، فإنهم (مرة ثانية) يمكن أن يسهموا نتيجة تعهد مشترك بأن يعطوا في حال الطوارئ ما يفوق عطاء الآخرين (الباقين) أيضاً. إذن، القضية التي ينبغي النظر فيها، تتعلق بالبعض ممن هم ذوو دخل معين، ويرفضون العطاء، سواء أعطى الآخرون أم لم يعطوا. إنهم لا يرغبون في أن يكون واحدهم «راكباً حراً»، بل لا يهتمون بالركوب كله أصلاً. مع ذلك، قد يكون الآخرون راغبين في العطاء، فقط إن كان كل من يستطيع، يعرض العطاء. أما الرافضون فلن يتفقوا كلهم على أنهم مجبرون على الإسهام، وبذلك لا تكون حركة إعادة التوزيع المضادة لفرضيتنا في وضع باريتون الأفضل[21]. لكن بما أنها ستنتهك القيود الأخلاقية بإلزام الناس المخولين بالتصرف بممتلكاتهم بأن يسهموا بما يتعارض مع رغبتهم، فإن أنصار إلزام كهذا، يتعين عليهم أن يحاولوا إقناع الناس بتجاهل القلة من الناس نسبياً الذين لا يماشون خطة الإسهام الطوعي. أو، هناك نسبياً الكثيرون الذين ينبغي إلزامهم بالإسهام، رغم أنهم لا يختارون ذلك بإرادتهم، هم الذين لا يريدون أن يشعروا أنهم «سذج مغفلون»؟

كونك لديك ما تقوله حول ما يؤثر فيك

ثمة نظرة أخرى يمكن أن تؤدي إلى دعم خاص بالدولة الأكثر اتساعاً، تقول بأن للناس الحق في أن يقولوا رأيهم في القرارات التي تؤثر في حياتهم تأثيراً مهماً[22]. (حينذاك سوف يحتج بعضهم بأن الحكومة الأكثر اتساعاً بحاجة لأن تدرك هذا الحق، وبأنها أحد الأشكال المؤسساتية التي يُمارس من خلالها هذا الحق.) يتفحص المفهوم التخويلي الوسائل التي تتأثر بها حياة الناس تأثراً مهماً. بعض هذه الوسائل التي تترك مثل ذلك التأثير المهم في حياتهم، ينتهك حقوقهم (تلك الحقوق التي يقرُّ بها لوك)، وبالتالي هي ممنوعة أخلاقياً، مثال على ذلك، قتل الإنسان، بتر ذراعه. وهناك وسائل أخرى ذات تأثير مهم في حياة الناس الآخرين، تقع ضمن حقوق المؤثِّر. فإذا طلب أربعة رجال يد امرأة للزواج، فإن قرارها بمن ستتزوج، إن كانت ستتزوج أياً منهم، يؤثر تأثيراً مهماً في حياة كل رجل من هؤلاء الرجال الأربعة، في حياتها. وكذلك في حياة أي شخص آخر يرغب في الزواج من أي شخص من هؤلاء الأشخاص الأربعة، وهلم جراً. فهل يقترح أي شخص، بعد تحديد الجماعة التي تتضمن الأطراف الأولية فقط، أن يصوت الأطراف الخمسة كلهم على القرار بمن ستتزوج تلك المرأة؟ إن لها الحق كل الحق في أن تقرر ما تفعل، وليس هناك حق للأربعة الآخرين في أن يقولوا رأيهم في القرارات التي تؤثر تأثيراً هاماً في حياتهم التي يتم تجاهلها هنا. كما أنهم ليس لهم الحق في أن يقولوا رأيهم في ذلك القرار. كذلك، بعد أن قام بقيادة الجوقة الموسيقية النيويوركية، قاد آرتورو توسكانيني جوقة تدعى سمفونية الهواء. نجاح تلك الجوقة المستمر وربحها مالياً كانا يتوقفان على كونه هو قائدها. فإن تقاعد، سيضطر الموسيقيون الآخرون لأن يبحثوا عن عمل آخر، ومعظمهم، ربما، سيحصلون على عمل أقل مرغوبية من عملهم الحالي بكثير. وبما أن قرار توسكانيني، فيما يتعلق بتقاعده أو عدم تقاعده، يؤثر في مستوى

معيشتهم تأثيراً كبيراً، ترى هل لكل الموسيقيين في الجوقة الحق في أن يقولوا رأيهم في ذلك القرار؟ وهل ثيدويك، الموظ، (حيوان ضخم من حيوانات أمريكا الشمالية) ذو القلب الكبير، مضطر لأن يخضع لما تصوت عليه كل الحيوانات التي تعيش معه بأن عليه ألا يذهب داخل البحيرة إلى منطقة، يكون فيها الغذاء أوفر[23]؟

لنفترض أن لديك سيارة طويلة أو حافلة وأعرتها إلى جماعة من الناس لمدة سنة في الوقت الذي كنت فيه خارج القطر. خلال هذه السنة يصبح هؤلاء الناس متكلين تماماً على سيارتك، بعد أن صارت عنصراً مكملاً لحياتهم. في نهاية السنة عدت، كما كنت قد قلت لهم ذلك، وطلبت إرجاع السيارة، فقال هؤلاء الناس إن قرارك بأن تستخدم السيارة وحدك سيؤثر كثيراً في حياتهم. لذلك، من حقهم أن يبتوا في ما سيحل بالسيارة. هذه الدعوى هي من دون قيمة بالتأكيد. فالسيارة سيارتك، واستخدامها لمدة سنة حسَّن من وضعهم، وهذا ما يفسر لماذا قولبوا سلوكهم حولها، وجعلهم يعتمدون عليها. الأمور لا تتغير إذا ما احتفظوا بالسيارة في حالة جيدة من الصيانة والإصلاح. ولو طرحت المسألة في وقت أبكر، لو بدا بشكل من الأشكال وكأنه سينشأ لهم حق في قول كهذا، لكنت اتفقت أنت وإياهم على أن شرط إعارة السيارة أن يكون القرار المتعلق بها بعد سنة هو قرارك أنت فقط، كما أن الأمور لا تختلف، إن كانت الورقة التي تركتها لهم تخولهم باستخدامها، والتي استخدموها للحصول على مستوى معيشة أفضل من مستوى معيشتهم بدونها. هنا ليس من حق الآخرين أن يكون لهم رأي في تلك القرارات التي تؤثر إلى حد كبير في حياتهم بحيث يكون لشخص آخر الحق في اتخاذها. (هذا لا يعني أن شخصاً آخر، لدى اتخاذ قرار له الحق في اتخاذه، لا ينبغي أن يأخذ بالحسبان كيف سيؤثر قراره في حياة الآخرين.)(*)

(*) كذلك، إن بدأ أحدهم ببناء «بلدة» خاصة على أرض، اكتسابه لها لم ولن ينتهك الشرط اللوكي، فإن الأشخاص الذين يختارون الانتقال إلى هناك، أو لاحقاً يبقون هناك، لا يكون لهم حق في كيفية إدارة البلدة، ما لم يمنح لهم ذلك الحق من خلال إجراءات القرارات الخاصة «بالبلدة» التي كان المالك قد أسسها.

وإذا ما، استثنينا من الأخذ بالحسبان القرارات التي يحق للآخرين أن يتخذوها، والأعمال التي تشكل عدواناً علي، يختلسونني بها، وما شابه، بالتالي ينتهكون حقوقي (اللوكية)، لا يكون من الواضح أن هناك أية قرارات باقية تتعلق حتى بطرح مسألة ما إذا كان لهم الحق في تلك القرارات التي تؤثر كثيراً في حياتي أم لا. لكن من المؤكد أنه إذا كان قد تبقى أي شيء للكلام عنه، فإنه لن يكون مهماً كفاية لتقديم حالة مختلفة عن هذه الحالة.

كذلك يفيدنا مثال السيارة المعارة ضد مبدأ آخر يطلق أحياناً، هو: أن التمتع بشيء واستخدامه والانتفاع به أكثر من مدة من الزمن يعطي المرء تخويلاً أو حقاً به. مبدأ كهذا يفترض أنه يشكل أساس قوانين ضبط ـ الإيجارات، التي تعطي الشخص الذي يقطن شقة، الحق في أن يعيش فيها مدة الإيجار بعينه، حتى ولو ازداد سعر الإيجارات في السوق زيادة كبيرة. وبروح التفاهم، يمكنني أن أشير إلى مؤيدي قوانين الإيجارات ببديل أكثر كفاءة حتى، هو الانتفاع بآليات السوق. فعيب قوانين ضبط ـ الإيجارات هو أنها غير كفوءة، لاسيما أنها تؤدي إلى الإساءة لتخصيص الشقق. لنفترض أنني أسكن في شقة لمدة من الزمن بإيجار مئة دولار في الشهر، ثم ارتفع سعر السوق إلى 200 دولار. بحسب قانون الإيجارات، سأظل ساكناً بسلام في الشقة بمئة دولار في الشهر، لكن قد يحدث وأرغب في أن أدفع 200 دولار في الشهر إيجار الشقة، بل الأبعد من ذلك قد يحدث تماماً وأفضل التخلي عن الشقة. مقابل استلامي 200 د. شهرياً لقاء تأجيرها، أي أفضل أن أسلم الشقة لك، وأدفع 1200 د. لصاحبها، بينما أستلم منك 2400 د. إيجار الشقة لمدة سنة، في حين أستأجر أنا نفسي شقة أخرى متاحة في السوق، بإيجار، لنقل 150 د. شهرياً.

هذا يوفر لي 50 د. كل شهر أنفقها على أشيائي الأخرى. هنا السكن في شقة (ودفع 150 د. شهرياً إيجاراً لها) لا يعطيني الحق في الفارق النقدي بين قيمتها في السوق وإيجارها المتفق عليه. وإذا استطعت الحصول على هذا الفارق، يتعين علي أن أرغب في التخلي عن الشقة.

هذا أمر يتم ترتيبه بسهولة كبيرة، إن سُمح لي أن أؤجر الشقة بملء حريتي بسعر السوق، وكما أرغب. حينذاك سأكون في حال أفضل بكثير، طبقاً لترتيب كهذا، مقارنة بوضعي طبقاً لقوانين ضبط ـ الإيجار من دون شرط التأجير الضمني. إنه يمنحني خياراً إضافياً، رغم أنه لا يجبرني على استخدامه. وأنت ستكون أفضل بكثير، نظراً لأنك حصلت على الشقة مقابل 200 د. ترغب في دفعها، في حين أنك لن تحصل على هذا المبلغ طبقاً لقانون ضبط ـ الإيجارات، من دون شرط التأجير الضمني. (ربما، خلال فترة استئجارك لها، يمكنك مع ذلك أن تؤجرها إلى شخص آخر.) هنا، مالك البناء لن يكون أسوأ حالاً، نظراً لأنه يستلم 1200 د. في السنة لقاء الشقة في كلتا الحالتين. كما أن قوانين الإيجارات مع شرط التأجير الضمني يسمح للناس بأن يحسّنوا وضعهم، عن طريق الصفقات الطوعية، وهي أرفع مكانة من قوانين الإيجارات التي لا يوجد فيها شروط كهذه، وإذا كانت هذه الأخيرة أفضل من عدم وجود قوانين إيجارات على الإطلاق، فالأفضل تماماً قوانين إيجارات تسمح بالتأجير الضمني. إذن، لماذا يجد الناس النظام الذي يسمح بالتأجير الضمني غير مقبول؟(*) عيبه هو أنه يجعل من الواضح إمكانية التجريد الجزئي للملكية المالك. ولماذا على مستأجر الشقة أن يحصل على مال إضافي لقاء تأجيره الشقة من جديد، بدلاً من أن يحصل عليه صاحب الملك؟ إن الأيسر بالنسبة لنا أن نتجاهل هذا السؤال: لماذا يحصل على المعونة المعطاة له من قبل قانون الإيجارات، بدلاً من أن تذهب هذه القيمة إلى صاحب البناء؟

(*) هناك فرصة أخرى هي أن يخلي الساكن الشقة بشكل ما، وبذلك فإن المستأجر التالي يدفع أقل مما سيدفع بحسب ترتيب التأجير من داخل. لذلك نفترض أن يُحدَّد السماح بالتأجير فقط، بأولئك الذين يبقون في الحالة الأخرى.

الدولة غير الحيادية

بما أن التفاوت في الوضع الاقتصادي غالباً ما يؤدي إلى التفاوت في السلطة، ترى ألا يمكن للمساواة الاقتصادية الأكبر (وللدولة الأكثر اتساعاً بوصفها وسيلة تحقيقها) أن تكون مطلوبة ومسوَّغة لتفادي التفاوت السياسي، الذي غالباً ما يترابط التفاوت الاقتصادي معه؟ يرغب الأشخاص ذوو الوضع الحسن اقتصادياً بسلطة سياسية أكبر في الدولة غير الصغيرة، لأنهم يتمكنون من استخدام هذه السلطة لمنح أنفسهم منافع اقتصادية متفاوتة. وحيث يوجد موقع سلطة كهذه، لا يكون من المفاجئ أن الناس يحاولون استخدامها لغاياتهم الخاصة. إن الاستخدام غير القانوني للدولة من أجل غايات ومصالح اقتصادية خاصة، يقوم بالأساس على سلطة غير شرعية قائمة للدولة مسبقاً بحيث تثري بعض الأشخاص على حساب الآخرين. اقضِ على تلك السلطة غير الشرعية بمنح منافع اقتصادية متفاوتة، تقضِ بذلك، أو تحد إلى درجة كبيرة من الدافع الخاص بالرغبة في النفوذ السياسي. صحيح أن بعض الأشخاص سيظلون يرغبون بالسلطة السياسية، ويجدون نوعاً من الرضى الذاتي في الهيمنة على الآخرين، لكن الصحيح أيضاً أن من الأفضل بالنسبة للدولة الصغيرة أن تخفف من فرص هيمنة، أو تلاعب كهذا بالدولة، من قبل أشخاص يرغبون بالسلطة أو بالمنافع الاقتصادية، لاسيما إذا اجتمع ذلك مع مواطنة يقظة إلى حد معقول، نظراً لأن هدفها الأقل مرغوبية في هذه الحالة سيكون هيمنة أو تلاعباً كهذا. إذ لن يتم اكتساب الشيء الكثير من خلال القيام بذلك، والكلفة التي يتحملها المواطنون، إن حدثت، ستكون في أدنى حد لها. لكن أن نقوي الدولة ونوسع نطاق وظائفها، كون ذلك هو الوسيلة لمنع استخدامها من قبل قسم من السكان، وجعلها جائزة أكبر قيمة وهدفاً أكثر إغراء للإفساد من قبل أي شخص قادر على أن يقدم لصاحب المنصب شيئاً يرغب به، فإن هذا يعني إن تكلمنا بلطف، أنها استراتيجية بائسة.

قد يفكر المرء أيضاً أن الدولة الصغيرة غير محايدة فيما يتعلق بمواطنيها. فبعد كل شيء، هي تشرف على تنفيذ العقود، تمنع العدوان، السرقة وما شابه، والمحصلة النهائية لتفعيل هذه العملية، هي النتيجة التي تكون فيها أوضاع الناس الاقتصادية مختلفة. في حين أنه من دون هذه التنفيذات (أو مع تنفيذات أخرى)، قد يختلف التوزيع الناتج، وقد تنعكس أوضاع بعض الناس النسبية. لنفترض أن من مصلحة بعض الناس أن يستولوا أو يضعوا أيديهم على ملكيات الآخرين أو تجريدهم منها كلياً، ترى، من خلال استخدام القوة أو التهديد باستخدامها للحيلولة دون ذلك، ألا تعد الدولة الصغرى، بالحقيقة، غير محايدة؟

ليس كل تنفيذ لمنع يفيد الناس إفادة متفاوتة، يجعل الدولة غير محايدة. لنفترض أن بعض الرجال يحتمل أن يكونوا مغتصبين للنساء، في حين ليس هناك نساء يحتمل أن يكن مغتصبات للرجال أو لبعضهن بعضاً، ترى هل يكون منع الاغتصاب غير محايد؟ وعلى فرض أنه سيفيد الناس إفادة متفاوتة، لكن بالنسبة لمن يحتمل أن يكونوا مغتصبين، سيتذمرون من أن المنع كان غير محايد بين الجنسين، لذلك التمييز لجنس بعينه سيكون سخيفاً.

ثمة سبب مستقل لمنع الاغتصاب: (السبب الذي يفسر لماذا) للناس الحق في التحكم بأجسامهم، واختيار شركائهم الجنسيين، وتأمين أنفسهم ضد القوة الجسدية والتهديد بها. ذلك أن المنع المسوَّغ على هذا النحو، المستقل، والذي يتضح أنه يؤثر في الأشخاص المختلفين بشكل مختلف، لا يعد سبباً للإدانة بأنه غير محايد، شريطة أن يتأسس، أو يستمر نتيجة الأسباب التي تُسوِّغه، وليس بغية الحصول على منافع متفاوتة. (ترى كيف يمكن النظر إليه، إذا كان مُسوَّغة بشكل مستقل، لكنه فعلياً مدعوم، ويحافظ عليه بسبب منافعه المتفاوتة؟) مع ذلك أن ندعي أن المنع أو الحكم غير محايد، يفترض مسبقاً أنه غير عادل.

كذلك الأمر بالنسبة لأوامر المنع والتنفيذ الصادرة عن الدولة الصغرى. ذلك أن دولة كهذه تحافظ وتحمي العملية التي تجدي نفعاً مع الناس الذين لديهم ممتلكات مختلفة، تكون كافية للحكم عليها بأنها غير محايدة، فقط إذا لم

يكن هناك تبرير مستقل للأحكام والموانع التي تنفذها. لكن على الأقل، الشخص الذي يدعي بأن الدولة الصغرى غير محايدة، لا يمكنه أن ينحي جانباً قضية ما، إذا كانت بنيتها ومحتوى أحكامها مُسوَّغة(*) بشكل مستقل.

في هذا الفصل والفصل الذي سبقه، عالجنا أهم الاعتبارات التي يمكن التفكير على نحو مقبول بأنها تُسوِّغ الدولة الأكثر اتساعاً من الدولة الصغرى لكن حين يتم تفحصها بدقة، لا أحد من هذه الاعتبارات ينجح في فعل ذلك (ولا مجموعها كلها)، فالدولة الصغرى تظل، شأنها شأن الدولة الأشد اتساعاً، هي التي يمكن تسويغها.

(*) لعل النظرة القائلة بأن الدولة وقوانينها. هي جزء من بنية عليا، تنتج عن العلاقات الأساسية للإنتاج والملكية، هذه النظرة تساهم في التفكير بأنها غير حيادية. وبناء على نظرة كهذه، يجب أن يتم تحديد المتغير المستقل (البنية التحتية) دون إدخال المتغير التابع (البنية العليا). لكن غالباً ما يلاحظ أن «صيغة الإنتاج» تتضمن كيف يتم تنظيم الإنتاج وإدارته، ولذلك تتضمن أفكاراً عن التملك، الممتلكات. الحق في إدارة الموارد وهلم جراً. أما النظام القانوني الذي يفترض أنه ظاهرة تحت البنية العليا. قابلة للتفسير من قبل البنية التحتية الأساسية فهو ذاته بنية تحتية جزئياً. ولعل صيغة الإنتاج يمكن تحديدها. دون إدخال أفكار تشريعية بالكلام فقط عن أفكار (العلم السياسي) بالضبط مثلاً. وعلى أي حال، أن نركز على من نضبط الموارد عملياً، يمكن أن ننقذ التراث الماركسي من التفكير بأن «الملكية العامة» لوسائط الإنتاج ستقدم لنا مجتمعاً بلا طبقات.

بل حتى إن كانت النظرية صحيحة، تلك التي تقول إن هناك بنية تحتية تبت على نحو فريد بالبنية العليا، لا يتبع ذلك أن أجزاء البنية العليا ليست مُسوَّغة بشكل مستقل. (وإلا ستنشأ ألغاز عادية تتعلق بالنظرة ذاتها.) بعدئذ يمكن للمرء أن يمضي للتفكير: أي نوع من البنى العليا هو المُسوِّغ، ويعمل على تأسيس بنية تحتية تتلاءم معه. (ورغم أن الجراثيم هي التي تسبب أعراض المرض، إلا أننا نقرر أولاً كيف نرغب بأن نشعر، ومن ثم نعمل على صياغة البنية التحتية السببية.)

كيف نفعّل إعادة التوزيع

الآن تكتمل مهمتنا المعيارية في هذين الفصلين، لكن ربما هناك شيء ما يجب أن نقوله حول التفعيل العملي لبرامج إعادة التوزيع. إذ غالباً ما يلاحظ كل من مؤيدي الرأسمالية الحرة والراديكاليين، أن الفقراء في الولايات المتحدة ليسوا المستفيدين الوحيدين من مجمل البرامج والاستثمارات الحكومية في نطاق الاقتصاد. فالكثير من التنظيم الحكومي للصناعة، يقوم بالأصل ويعد من أجل حماية وضع المنشآت القائمة ضد المنافسة، كما أن كثيراً من البرامج تفيد أكثر ما تفيد الطبقة المتوسطة. غير أن المنتقدين (بدءاً من اليمين حتى اليسار) لهذه البرامج الحكومية، لا يقدمون تفسيراً، حسب علمي، للسبب الذي يفسر لماذا الطبقة المتوسطة هي المستفيد الأكبر من هذه البرامج.

ثمة لغز آخر يتعلق ببرامج إعادة التوزيع: لماذا لا يصوت الـ 51 بالمئة، ذوو الوضع الأقل جودة، من الناخبين، لسياسات إعادة التوزيع، التي تحسن من وضعهم إلى حد كبير على حساب الـ 49 بالمئة الأفضل وضعاً؟ كون هذا يعمل ضد مصالحهم طويلة ـ المدى، أمر صحيح، لكن هذا لا يبدو صحيحاً بوصفه تفسيراً لامتناعهم. وليس هو بالتفسير الصالح الذي يقدَّم بالإشارة إلى نقص التنظيم، المعرفة السياسية وما شابه، لدى الأغلبية الدنيا من الهرم الاجتماعي. إذن لماذا لا يتم التصويت لصالح إعادة توزيع على مستوى ضخم كهذا؟ الحقيقة ستبدو محيرة إلى أن يلاحظ المرء أن الـ 51 بالمئة الدنيا ليست الأغلبية المحتملة الوحيدة التي تصوِّت، فهناك أيضاً، على سبيل المثال، الـ 51 بالمئة العليا. فأيُّ أغلبية من هاتين الأغلبيتين ستتشكل، تتوقف على الكيفية التي يصوت بها الـ 2 بالمئة المتوسطة. إذ سيكون من مصلحة الـ 49 بالمئة العليا أن تدعم وتضع برامج لكسب الـ 2 بالمئة هذه كحليفة لها. وسيكون أقل كلفة بالنسبة للـ 49 بالمئة أن تشتري دعم الـ 2 بالمئة، من أن تجردها الـ 51 بالمئة (جزئياً) من ملكيتها. غير أن

الـ 49 بالمئة الدنيا لا تستطيع أن تقدم أكثر مما تقدمه الـ 49 بالمئة العليا لكسب نسبة الـ 2 بالمئة المتوسطة كحليفة. إذ أن ما تقدمه الـ 49 بالمئة الدنيا للـ 2 بالمئة المتوسطة سيأتي (بعد أن يتم تأسيس للسياسات) من الـ 49 بالمئة العليا، إضافة إلى ذلك فإن الـ 49 بالمئة الدنيا ستأخذ شيئاً ما لنفسها من الـ 49 بالمئة العليا. فيما يمكن لهذه الأخيرة دائماً أن توفر من خلال تقديمها للـ 2 بالمئة المتوسطة مقداراً أكبر بقليل مما تستطيع الجماعة الدنيا أن تقدم، لأنها بتلك الطريقة تتحاشى أيضاً أن تضطر لأن تدفع لبقية التحالف المحتمل المكوِّن للـ 51 بالمئة الدنيا، أي بالتحديد الـ 49 بالمئة الدنيا. بينما الجماعة العليا ستكون قادرة على شراء دعم الـ 2 بالمئة المتوسطة المتذبذبة لكي تمنع الإجراءات التي ستنتهك حقوقها على نحو أكثر جدية وخطورة.

بالطبع، الكلام عن الـ 2 بالمئة المتوسطة هو أدق من هذا بكثير، فالناس لا يعلمون بالضبط، ضمن أية نسبة مئوية يقعون. كما أن السياسات لا تعد بسهولة لتستهدف تماماً الـ 2 بالمئة الواقعة في مكان ما في الوسط. لذلك يتوقع المرء أن تكون الجماعة المتوسطة الأكبر إلى حد كبير من الـ 2 بالمئة هي المستفيدة من التصويت لصالح التحالف الآتي من أعلى. أما التحالف المنتخب الآتي من أسفل فلا يتشكل، إذ سيكون أقل كلفة بالنسبة للفئة العليا، أن تشتري الفئة المتوسطة المتأرجحة من أن تدعها تشكل تحالفاً مع الفئة الأدنى. ولدى ردنا على اللغز واحد، نجد تفسيراً محتملاً آخر، وهو حقيقة غالباً ما تلاحظ: أن برامج إعادة التوزيع تفيد بشكل أساسي الطبقة المتوسطة. وإذا كان هذا التفسير صحيحاً، فإنه يدل على أن مجتمعاً، سياساته تنتج عن انتخابات ديموقراطية، لن يجد من السهل عليه أن يتحاشى أن تكون برامجه المتعلقة بالرفاهية مفيدة أكثر للطبقة المتوسطة[1].

الفصل (9)

ديموكتيسيز

لقد سوَّغنا الدولة الصغرى، متغلبين على اعتراضات الفوضويين الفردانيين، ثم وجدنا كل الذرائع الأخلاقية الأساسية المتعلقة بالدولة القوية، أو الأكثر اتساعاً، باطلة. رغم هذا، فإن بعض القراء سيستمرون في النظر إلى الدولة الصغرى باعتبارها هشة وغير هامة[1]. إذ أن القوة، برأيهم، تتكون من شيء من عدم التساوق في الحقوق بين (الأفراد الذين يشكلون بشكل مشترك) الدولة، وبين الفرد الذي يبقى في حالة الطبيعة بالنسبة لها (ولهم). الأكثر من ذلك أن الدولة القوية سيكون لها سلطة أكثر ومنطقة هيمنة شرعية أكبر للعمل، مقارنة بالوظائف الدفاعية. لكن ليس هناك من طريقة قانونية للتوصل إلى عدم التساوق في الحقوق. ترى هل هناك طريقة لمتابعة قصتنا عن أصل الدولة ومنشئها من حالة الطبيعة إلى أن تصل، من خلال خطوات قانونية فقط لا تنتهك فيها حقوق أحد، إلى حالة تشبه كثيراً حالة الدولة الحديثة[2]؟ لو كانت متابعة للقصة كهذه ممكنة، فإنها ستوضح الجوانب الأساسية للدول الأكثر اتساعاً التي يعيش الناس في كنفها الآن، وتعري طبيعتها. هنا سأبذل جهداً متواضعاً في هذا الاتجاه.

الاتساق والنماذج المتوازية

لابد من قول شيء ما ، أولاً ، حول الصعوبة في إقناع أحد بتغيير تقييمه لحالة من الحالات، من خلال تقديم نموذج موازٍ. لنفترض أنك تحاول أن تقنعني بتغيير تقييمي لإحدى الحالات بهذه الطريقة. فإذا لم يكن نموذجك الموازي قريباً ، يمكنني أن أقبل تقييمك له ، لكن في الوقت نفسه أحتفظ بتقييمي الأصلي للحالة قيد البحث. إنما بقدر ما يكون النموذج الموازي أقرب، أكون ميالاً أكثر لأن أراه من خلال المصفاة الخاصة بتقييمي الأصلي. («ذلك ليس بالسيء كثيراً على كل حال، بل هو مثله تماماً.») كذلك هناك صعوبة مماثلة تتعلق بالحجج الاستدلالية ، إذ يمكن للشخص أن يرفض إحدى المقدمات التي كان قد قبلها سابقاً ، بدلاً من أن يقبل نتيجة غير مرغوب بها ، لكن هذه الصعوبة غالباً ما تكون أقل ضغطاً. ذلك أن سلسلة طويلة من العمل الفكري الاستنتاجي تمكّن المرء من أن ينطلق بعيداً تماماً ، مع مقدمات يكون الشخص متأكداً منها ، ولا يراها عبر مصفاة رفضه للاستنتاج. في حين أن النموذج، مهما يكن موازياً مقنعاً ، يجب أن يكون قريباً جداً منه. (طبعاً ، بقدر ما تكون سلسلة العمليات الفكرية أطول، يكون الشخص أكثر ميلاً لأن يشك بذلك الاستنتاج الناشئ ، كما يمكن للشخص أن يعيد النظر بقبوله للأقوال، بعد أن يرى ما ينشأ عنها.)

قد تحاول أن تعزل حكمي أو تقييمي المتعلق بنقطة انطلاقك عن حكمي أو تقييمي للشيء الذي ينبغي أن يتأثر بتقديم سلسلة النماذج. إنك تبدأ بمثال بعيد تماماً ، ثم تسير خطوة خطوة إلى أن تصل إلى نموذج موازٍ تماماً ، في بنيته ، للنموذج موضوع النزاع. هنا التحدي بالنسبة لي سيكون: من يوافقك على النموذج الأولي البعيد تماماً (الذي أدى بعده عن الحالة قيد النقاش، إلى عزله عن عدوى أن تتم رؤيته من خلال منظور تلك الحالة)، والذي يفسر أين ولماذا ، في سلسلة الخطوة ـ خطوة للنماذج المتماثلة المزدوجة ، فأغير حكمي ، لكن تحديات كهذه

في رسم الخط نادراً ما تقنع أحداً. («إنها مشكلة رسم الخط، أنا أعترف، لكن حيثما يرسم، لابد أن يكون في الجانب الآخر من حكمي الواضح، المتعلق بالحالة قيد البحث».)

أما حالتك الأشد قوة فتتم من خلال نموذج مواز بالضبط، يكون واضحاً كل الوضوح بذاته، لذلك حكمي الأولي بخصوصه لا يتشكل أو يتناقض مع حكمي بخصوص القضية قيد النزاع. إذ من الصعب بمكان كبير، أن تجد نماذج جميلة كهذه. بل حتى بوجود واحد منها، ستواجه مهمة تفسير أين المواضع التي يختلف بها عن موازيه (قيد النزاع)، بحيث أنني أتوصل إلى حكم بخصوصه، وإلى آخر بخصوص الموازي، وكذلك مهمة تبيان أن هذا الاختلاف لا يصنع بالنسبة لأغراض الحجة، حالات مختلفة وغير متوازية[3].

ثمة لغز عام أكثر يتعلق بحجج الاتساق. يلقي بثقله على المسألة، «كيف تميز هذه الحالة من تلك؟» إذ غالباً ما يدعي فلاسفة العلوم أنه بالنسبة لأيِّ كتلة معينة من المعطيات، هناك عدد لا محدود من التفسيرات المحتملة. ذلك أن للعلاقة التفسيرية ع، بالنسبة لأية كتلة من المعطيات م، ثمة عدد لا محدود من التفسيرات البديلة المحتملة، تمثُل في العلاقة ع -م. هنا لن نقف طويلاً لماذا يقال هذا. (ترى هل يكفي حقاً أن نقول إنه من خلال أي عدد محدود من النقاط، يمكن رسم عدد لا محدود من المنحنيات المختلفة؟) فحسب معرفتي، لم يتم تقديم أيّ ذريعة تبين أنه، بالنسبة لكل كتلة من المعطيات، يوجد هناك على الأقل تفسير واحد، أي أقل بكثير من عدد لا محدود! كما يصعب كثيراً أن نعلم ما إذا كان الادعاء صحيحاً (وبود المرء أن يراه، وقد تمت البرهنة عليه كنظرية) في غياب وصف صحيح للعلاقة ع. لكن إذا كان كل ما نمتلكه حتى حينه شروطاً ضرورية للعلاقة ع، فربما فرض شروط أخرى للتوصل إلى الكفاءة، سيحد كثيراً من العلاقة ع، بحيث لا يكون هناك عدد لا محدود من الأشياء التي تمثل في ع بالنسبة إلى م. (مع ذلك ربما يكون هناك حجة عامة تبين كيف يمكن للمرء أن يحصل دائماً على أشياء جديدة تمثل في ع بالنسبة إلى م، غير الأشياء القديمة التي تمثل هكذا، دون أي تكرار.)

تقضي الشروط المألوفة المفروضة على التفسير أن ما يمثُل في ع بالنسبة إلى م، يتضمن بشكل جوهري شيئاً مما يشبه القول القانوني أو النظري. أما في الحالة الأخلاقية، فما يصاحب الأقوال شبه القانونية إنما هي المبادئ الأخلاقية. ترى أليس مقبولاً تماماً (أم غير مقبول) أن نفترض أن أية مجموعة معينة من أحكام أخلاقية خاصة، يمكن تعليلها من خلال عدد لا محدود من المبادئ الأخلاقية البديلة (التي ليست كلها صحيحة)؟ إن المطلب المألوف بأن لا تتضمن المبادئ الأخلاقية أسماء خاصة، تعابير دلالية، وما شابه، يرافقه مطلب فيلسوف العلوم بأن لا تتضمن الأقوال شبه القانونية الأساسية مسندات وضعية[4]. أما الأمل في استخدام شروط التعميم، للتوصل إلى النتيجة التي يكون فيها مبدأ أخلاقي عام واحد فقط متجانساً مع عدد كبير من الأحكام الأخلاقية الخاصة، فيبدو قريباً إلى الافتراض بأن قولاً أساسياً واحداً شبه قانوني، سيعلل كتلة معينة من المعطيات. ثم، على أمل نقل شخص ما بعيداً عن حكم أخلاقي خاص، من خلال تحديده بأن يميزه عن حكم آخر يرفض أن يحكمه، أي أن يوفق بينه وبين الحكم المضاد الذي يحكمه، يبدو قريباً من الافتراض بأنه من أجل شيء من كتلة متسقة منطقياً من المعطيات، لا يوجد قول قانوني أساسي أو مجموعة من الأقوال القانونية الأساسية التي تعلله.

هذه الافتراضات بالغة القوة، وتتجاوز أي شيء بيّنه أحد. فما الذي يمكن للإنسان أن يأمل البرهنة عليه، من خلال حجج تعميمية في الأخلاق؟ ذلك مقبول أكثر من الاعتقاد بأنه ما من قول أخلاقي أساسي على الإطلاق (يلبّي شروط التعميم) يعلل كلاً من الأحكام التي يتخذها الشخص للاعتقاد بأنه ما من قول أخلاقي أساسي يفعل ذلك، ويستخدم فقط المفاهيم المتاحة لذلك الشخص. كذلك من الممكن للمرء أن يفكر بأن ما يطلبه معقول، لولا أنه يتوصل إلى القول الأخلاقي الأساسي الذي يعلل أحكامه، ويفسر على الأقل بأن هناك واحداً في عالمه الأخلاقي، أقصد واحداً يستخدم مفاهيمه الأخلاقية فقط. إذ ليس هناك ضمانة بأن الأمر سيكون على هذا النحو، ومن المقبول أن يزعم أنه لا يمكن فقط أن يجيب: «حسن، يمكن لعبقري أخلاقي ما أن يستنبط مفاهيم

أخلاقية جديدة ومصطلحات نظرية، لم يحلم بها أحد بعد، وطبقاً لها يعلل كل أحكامي الخاصة من خلال المبادئ الأساسية فقط.» لكن على المرء أن يفسر ويستكشف الأسباب التي تشرح لماذا لا يمكن للشخص أن يرتاح، ويقنع بالاعتقاد أن قانوناً أخلاقياً أو قوانين أخلاقية أساسية ما (باستخدام بعض المفاهيم أو غيرها) تعلل كل أحكامه. فهذه تبدو مهمة يمكن تدبرها.

تنطبق الصعوبات المتعلقة بالنماذج الموازية المذكورة آنفاً، على إجرائنا الحالي، على الأمل الذي قد يكون نوعاً من العبث أنه يمكن فعل شيء ما حول فساد الحكم، حين ينظر إلى حالة، من خلال نظرة مستقرة تتعلق بحالة أخرى. هنا أطلب من القارئ أن يضبط نفسه ويدقق بها جيداً إن وجد أنه يفكر بالتالي: «لكن ذلك ليس بالسيء جداً، لأنه مماثل تماماً والآن، لنعمل على اشتقاق دولة أكثر اتساعاً من دولتنا الصغرى.»

الدولة الأكثر اتساعاً المشتقة من الدولة الصغرى

في حالة الطبيعة، تكون الملكية مطلوبة بشكل أولي، نفترضه، طبقاً لمبدأ العدالة في الكسب، ومن ثم طبقاً لمبدأ العدالة في النقل، وذلك بإجراء تبادل بين ملكية وملكية، أو بين خدمات والتزامات. أو عن طريق الهبات. ولعل محيط حزمة حقوق الملكية بالضبط، تصوغه اعتبارات تتعلق بالكيفية التي يمكن بها للأشياء الخارجية أن تصبح جوانية داخلية. على نحو أكثر فعالية (وبأدنى كلفة، وما شابه)[5]، هذه الفكرة تستحق شيئاً من التفحص. فحقوق ملكية الآخرين تذوِّت أو تضفي الصبغة الداخلية على الأشياء الخارجية السلبية لأنشطتك، بقدر ما يكون مطلوباً منك أن تعوض هؤلاء الآخرين عن تأثيرات أنشطتك على ملكيتهم، وحقوق ملكيتك تضفي الصيغة الداخلية على الأشياء الخارجية الإيجابية لأنشطتك، بقدر ما ترفع هذه الأنشطة من قيمة الأشياء التي تمكّنك من كسب حقوق ملكيتها أولاً. إذ، بناء على حدود مرسومة، يمكننا

أن نرى، بشكل تقريبي ومجرد، ماذا يشبه النظام الذي يضفي الصبغة الداخلية على الخارجيات. لكن يا ترى بماذا يتعلق الإضفاء الكامل للصبغة الداخلية على كل الخارجيات السلبية؟ إنه يتعلق، بصيغته القوية، بتلقيك (تلقي كل شخص) المنافع الكاملة المقابلة لأنشطتك (أو أنشطته) بالنسبة إلى الآخرين، وبما أنه من الصعب إيجاد المنافع، دعونا نتصور أن هذا يتعلق بنقل المنافع من الآخرين إليك، وإعادة الآخرين منحنى الحيادية ذاته الذي كانوا يشغلونه لولا أنشطتك. (أما في غياب المنفعة القابلة للنقل بصورة غير محدودة، فلا يكون هناك ضمانة بأن إضفاء الصبغة الداخلية هذا سيؤدي إلى تلقي المقدار نفسه من المنفعة الذي يحصل عليه المتلقي من دون إضفاء الصبغة الداخلية هذه.) في البداية، يفاجئ المرء أن تذويتاً قوياً كهذا يقضي على كل منافع العيش في المجتمع مع الآخرين، ذلك أن كل منفعة تتلقاها من الآخرين، تُستبعَد وتنقل (بقدر ما يكون ذلك ممكناً) من جديد إلى أولئك الآخرين. لكن بما أن الناس يرغبون بتلقي هذه الإعادة لمنافع مقدَّمة، فسيكون هناك في مجتمع حر، تنافس بين الناس لتقديم منافع للآخرين. غير أن سعر السوق الناتج بالنسبة لتقديم هذه المنافع، سيكون أدنى من السعر الأعلى الذي يرغب المتلقي في دفعه، ولسوف يكون فائض المستهلك هذا، هو منفعة العيش في مجتمع مع الآخرين. بل حتى إن لم يكن المجتمع حراً، ولا يسمح بسعر تنافسي بين المقدّمين المحتملين للمنفعة (إنما، بدلاً من ذلك يُستخدَم جهاز انتقائي آخر للبت بمن يقدم المنفعة)، سيظل هناك منفعة في العيش في المجتمع مع الآخرين. إذ في وضع تتم فيه إعادة كاملة للمنافع المتلقاة، يكون هناك تلقٍ كامل أيضاً للمنافع المقدمة للآخرين. لذلك، منافع العيش في المجتمع، طبقاً لهذا المخطط، لا تكون هي المنافع التي يقدمها الآخرون لك، بل بالأحرى إعادة الدفع الذي يقدمونه لك لقاء المنافع التي قدمتها.

مع ذلك، هنا يصبح المخطط غير متماسك، إذا ما تم دفعه إلى مستوى آخر. إذ أنك تنتفع من العيش في المجتمع الذي يعيد الآخرون فيه الدفع لك، لقاء المنافع التي قدمتها. فهل هذه المنفعة التي يقدمها لك حضور الآخرين، ينبغي تذويتها (إضفاء الصبغة الداخلية عليها) أيضاً، بحيث تعيد الدفع لقاء ذلك بشكل

كامل؟ هل تعيد الدفع، مثلاً لما تتوقع من الآخرين أن يعيدوا دفعه لك؟ من الواضح أن هذا السؤال يمكن تكراره عدداً غير محدود من المرات، وبما أن تلقي الإعادة هو منفعة خاصة بالتعايش مع الآخرين، لا يمكن أن يكون هناك نتيجة ثابتة لتذويت كل الخارجيات الإيجابية. فالاعتبارات المتعلقة بتقديم الأنشطة تؤدي إلى نظام يعيد فيه الشخص «»س الدفع لـ «ي» لقاء منافع عادية قدمها ي، بدلاً من نظام، يعيد فيه ي الدفع لـ س لقاء منافع تلقاها ي من س، نتيجة حضور س ودفعه لـ ي، طبقاً للنظام «العادي». ذلك أنه بحسب النظام الأخير، فإن المنافع لن تقدم بصورة أولية. كذلك، بما أنه يركب على ظهر وكتفي النظام العادي، فإنه لا يمكن أن يحل محله. بل في غياب النظام «العادي» ومنافع إعادة الدفع، لا يبقى هناك شيء للنظام الأخير، كي يفعله..

لا تركز مناقشات الاقتصاديين المتعلقة بتذويت الخارجيات الإيجابية على المبدأ القوي الخاص بإعادة دفع المنافع كاملة، بل إن اهتمامها ينصب على أن هناك أكثر من إعادة دفع كافية لتغطية تكاليف العنصر لدى قيامه بنشاط يتعلق بالخارجيات الإيجابية، بحيث يستدعى النشاط. هذا الشكل الواهي من إعادة الدفع، الذي يكفي من أجل فعالية اقتصادية، هو الذي يشكل موضوع الكتابات الاقتصادية حول تذويت الخارجيات (الإيجابية).

بالعودة إلى اشتقاقنا الخاص بالدولة الكبرى -من - الصغرى: لا يفهم الناس الملكية بأنها امتلاك شيء، بل إنها حقوق امتلاك (ربما ترتبط بالشيء) لكن تكون منفصلة نظرياً. إذ ينظر إلى حقوق الملكية كونها تبتُّ بأي نطاق محدد من الخيارات المقرَّة التي تتعلق بشيء ما سوف يتم اتخاذه. أما الخيارات المقرَّة فهي تلك التي لا تنتهك الحدود الأخلاقية للآخر، ولكي نستعمل مثالاً من جديد، فإن حق ملكية المرء في سكين لا يتضمن حقه في أن يغرسه بين أضلاع شخص آخر رغم أنفه (ما لم يكن ذلك كعقاب مبرر لجريمة ارتكبها هذا الآخر، أو في حالة الدفاع عن النفس وما شابه.) يمكن للمرء أن يكون له حق امتلاك شيء ما، ولشخص ثان حق آخر يتعلق بالشيء ذاته. فالجيران الذين يحيطون مباشرة بمنزل، يمكنهم أن يشتروا الحق في البتِّ باللون الذي سيكون

عليه خارجه، بينما الشخص الذي يقطن داخله، له الحق في البت بما سيحدث داخل المبنى. الأكثر من ذلك، يمكن لأشخاص عدَّة وبشكل مشترك أن يكون لهم حق الملكية ذاته، وذلك باستخدام إجراء ما لاتخاذ القرار، والبتِّ بالكيفية التي سيمارس بها هذا الحق. أما بالنسبة لوضع الناس الاقتصادي، والعمل الحر للسوق، فإن بعض الناس يجتمعون بشكل طوعي على فلسفة خاصة (مزرعة جمالية وما شابه)، ويخفّضون إلى حد كبير العوز الخاص. لكن يمكننا الافتراض أنه لا يقضى عليه كلياً، أو افتراض البديل الآخر وهو أن بعض الناس يكونون راغبين إلى حد كبير بسلع وخدمات أكثر حتى. مع كل هذه الخلفية، كيف يمكن لدولة أكثر اتساعاً من الدولة الصغرى أن تنشأ؟

بعض هؤلاء الناس الذين يرغبون بالمزيد من المال، يركزون على فكرة دمج أنفسهم، وزيادة ما لهم ببيع الحصص بين أنفسهم. إنهم يقسّمون الحقوق التي كان كل فرد، حتى ذلك الحين، يمتلكها بنفسه ضمن قائمة طويلة من الحقوق المنفصلة. هذه تتضمن الحق في البتِّ بالمهنة التي سيحاول المرء كسب معيشته منها، والحق في البت بنمط الملابس التي سيلبسها، والحق في البتِّ أين سيعيش، وبمن سيتزوج ممن يرغبن بالزواج منه، والحق في البتِّ بما إذا كان سيدخن الماريجوانا أم لا، والحق في اتخاذ القرار حول أي الكتب سيقرأ من بين تلك الكتب الأخرى كلها التي تكتب وتنشر، وهلم جراً. بعض هذه الحقوق الواسعة، سيظل الناس يحتفظون بها لأنفسهم، كما هو شأنهم من قبل. أما الآخرون الذي يطرحونها في السوق، فيبيعون حصصهم المنفصلة عن ملكية هذه الحقوق الخاصة، بين بعضهم بعضاً.

في البداية، فقط كمزحة أو بدعة، يدفع الناس النقود كي يشتروا جزءاً من ملكية حقوق كهذه. ثم يصبح نوعاً من الزي الدارج، أن تعطي شخصاً آخر هدايا ذات قيمة ضئيلة، إما للشخص نفسه أو لشخص ثالث. لكن حتى قبل أن يبطل الزي، يرى الآخرون المزيد من الاحتمالات الجدية. فيقترحون بيع حقوق لهم يمكن أن تكون ذات فائدة أو منفعة حقيقية للآخرين، كالحق في البت بأي الأشخاص يمكنك أن تشتري منهم خدمات معينة (يدعونها حقوق الترخيص

بمهنة)، والحق في أن يقرر المرء أي البلدان سيشتري منها السلع (حقوق التحكم بالاستيراد)، والحق في أن يقرر ما إذا كان سيستخدم الـ «ل.س.د» (مخدر)، أو الهيروئين أو التبغ، أو مركبات الكلس (حقوق العقاقير)، والحق في أن يقرر ما هي نسبة الدخل التي ستذهب إلى أغراض مختلفة، بغض النظر عما إذا كان يوافق على هذه الأغراض أم لا (حقوق ضريبية)، والحق في البت بالصيغة والسلوك المسموح به في النشاط الجنسي (حقوق رذيلة)، والحق في أن يقرر متى وما إذا كان سيقاتل ضد من أو سيقتله (حقوق تخطيطية)، والحق في أن يقرر نطاق الأسعار التي يمكنه ضمنها أن يعقد الصفقات (حقوق التحكم - بالسعر - الأجرة)، والحق في أن يقرر ما هي الأسس غير القانونية في الاستئجار، أو البيع أو تأجير العقارات (حقوق مضادة للتمييز)، والحق في إجبار الناس على المشاركة في تفعيل النظام القضائي (حقوق مذكرات الإحضار).. وهلم جراً. كل هذه الحقوق، ولأسباب مختلفة خاصة بهم، يريدها الناس الآخرون أو يريدون إبداء رأيهم بها، لذلك تشترى أعداد كبيرة جداً من الحصص وتباع، لقاء مبالغ طائلة من المال أحياناً.

ربما ليس هناك من أحد يبيع نفسه لعبودية تامة، أو ربما روابط الحماية لا تنفذ اتفاقات كهذه. لكن، على أي حال، هناك، كحد أقصى، قلة فقط من العبيد بالمعنى التام للكلمة، ذلك أن كل شخص تقريباً يبيع أيَّ حقوق كهذه، يبيع فقط ما يكفي لجعل الإجمالي (رغم أنه واسع جداً) من الملكية يرتفع مع بعض الحدود لأقصى مداه. لكن بما أن هناك بعض الحدود على الحقوق التي يحتفظ بها الآخرون لأنفسهم، فإنهم لا يكونون مستعبدين تماماً، إنما لكثير من الناس حقوق منفصلة لأنفسهم، يطرحونها للبيع ويتم شراؤها كلها من قبل فرد آخر أو جماعة صغيرة. بالتالي، حتى لو كانت هناك بعض الحدود على حق المالك بالتصرف بملكيته، فإن ضغطاً كبيراً يشعر به أولئك الناس المحتفظون بحقوقهم على نطاق ضيق، نتيجة خضوعهم لرغبات أصحاب حصصهم. وبما أن هذه الهيمنة الواسعة جداً لبعض الأشخاص على آخرين، تنشأ نتيجة سلسلة من الخطوات القانونية، عبر صفقات تبادل طوعية، ومن وضع أولي ليس بغير

العادل، فإنها لا تكون هي نفسها غير عادلة. لكن رغم أنها ليست غير عادلة، فإن البعض يجدونها غير محتملة.

يكتب الأشخاص المتحدون مجدداً بأنفسهم شروطاً تقضي بإتباع أيّ مادة لأي شخص يمتلك من قبل، أكثر من عدد معين من الحصص الخاصة بتلك المادة. (ونظراً لأنه بقدر ما تكون الشروط أكثر تقييداً، تقل قيمة المادة، لا يكون العدد الإجمالي منخفضاً جداً.) ذلك أنه بمرور الزمن، تتفكك، بالنسبة للأشخاص، الكثير من الشركات الأصلية القابضة الصغيرة، إما لأن المالكين يبيعون حصصهم بشكل متفرق حين يكونون بحاجة اقتصادية، أو لأن الكثير من الأشخاص يشترون أسهماً في الشركات القابضة، بحيث يحدث على صعيد الملكية النهائية نوع من ملكية الأسهم المضخمة والمبعثرة على نطاق أوسع، من حيث الأشخاص. ثم مع مرور الزمن، ولسبب أو لآخر، يبيع الجميع تقريباً حقوقهم بأنفسهم، محتفظين بحصة واحدة من كل حق، كملكية لهم، وبذلك يمكنهم أن يحضروا اجتماع أصحاب الأسهم، إن أرادوا. (مع الافتراض أن حقهم في التصويت في هذه الاجتماعات سيتضاءل، كما سيلقى كلامهم، إذا ما تكلموا من حين لآخر، عدم اهتمام، وربما ذلك فقط بسبب العاطفة التي جعلتهم يحتفظون ببعض الأسهم لأنفسهم.)

إن العدد الكبير من الأسهم المحتفظ بها، والتوزع في ملكية هذه الأسهم يؤديان إلى قدر كبير من الفوضى وعدم الفعالية. إذ تعقد باستمرار اجتماعات كبيرة لأصحاب الأسهم لاتخاذ مختلف القرارات التي تكون خاضعة حينذاك للبت الخارجي بها: مثلاً قرار حول طراز قصة شعر الشخص، آخر حول أسلوب حياته، وآخر حول طراز قصة شعر شخص آخر، وهلم جراً. فينفق بعض الناس معظم وقتهم لحضور اجتماعات أصحاب الأسهم أو تفويض الآخرين بحضورها. إن تقسيم العمل يخلق نوعاً من الانشغال الخاص لممثلي أصحاب الأسهم، وهم الأشخاص الذي يمضون وقتهم كله في مختلف الاجتماعات. لذا ظهرت إلى الوجود حركات إصلاح مختلفة تدعى «حركات توحيد»، حيث يترابط فيها النوعان ترابطاً واسعاً. فهناك اجتماعات لأصحاب الأسهم المعزِّزة للأفراد، يجتمع

فيها كل من يمتلك أي نوع من المادة، له أي حق خاص بها، مع بعضهم بعضاً كي يصوتوا. وهم يصوتون على مسألة واحدة كل مرة، لكن فقط، أولئك المؤهلون للانتخاب هم الذين يصوتون. (هذا الاندماج يزيد من الفعالية، لأن الناس الذين يمتلكون حصة ما في أي حق لشخص بعينه، يغلب عليهم أن يمتلكوا أسهماً في حقوق أخرى أيضاً.) كذلك هناك اجتماعات أصحاب أسهم مدمجة، حيث يجتمع فيها كل الأشخاص الذين يمتلكون اسهماً في حق معين، مع بعضهم البعض ويصوتون. مثال على ذلك، مؤتمرات العقاقير، التي تؤخذ فيها الأصوات من كل الأشخاص بالتسلسل. (هنا يتم الحصول على الفعالية الزائدة، لأن الناس الذين يشترون حصة بحق خاص لشخص من الأشخاص، يغلب عليهم أن يكسبوا أسهماً في الحق ذاته لأشخاص آخرين.) مع ذلك، حتى مع الأخذ بكل هذه الاعتبارات، يكون الوضع معقداً على نحو مستحيل، ويأخذ وقتاً غير عادي. إذ يحاول الناس أن يبيعوا أسهماً، ويحتفظوا بسهم من نوع معين «ليكون لهم رأي ما» كما يعبرون عن ذلك. وبما أن الناس يحاولون البيع، فإن سعر كل سهم ينخفض انخفاضاً حاداً، مما يؤدي بالآخرين لأن يشتروا عينات من الأسهم والحقوق التي لا يمتلكونها بعد. (مثل هذه الأسهم يتم الاتجار بها مثل أوراق البيسبول، حيث يحاول الناس أن يجمعوا مجموعات كاملة منها. كما يشجَّع الأولاد على تجميعها، كطريقة من طرق إعدادهم لدور مستقبلي يلعبونه كأصحاب أسهم.)

هذا التوزيع الشديد للأسهم ينهي على نحو خاص الهيمنة على شخص من قبل شخص، أو جماعة صغيرة يمكن تحديدها. فلا يعود الناس بعد ذلك تحت سيطرة بعضهم بعضاً. بدلاً من ذلك، كل شخص يقرر فيما يتعلق بالآخرين، كما أن الآخرين يقررون في ما يتعلق بكل شخص تقريباً. والمدى الذي تبلغه سلطات الآخرين على الفرد، لا ينتقص منه، بل يكون التغير في من يمتلك تلك السلطات.

في هذه النقطة، يظل النظام يستهلك الكثير من الوقت، وغير عملي. والعلاج هو اجتماع اندماجي كبير. إذ يجتمع الكل من كل فج وعميق، يتجرون

بالأسهم ويبيعونها ، وفي نهاية ثلاثة ايام محمومة (أو 10 ، فلنتأمل!)، كل شخص يمتلك حصة في حق كل شخص آخر، بما فيهم هو نفسه. بالنسبة لكل اجتماع، يحق فيه لكل شخص صوت واحد، إما أن يصوت فيه بنفسه أو يفوض بحق التصويت شخصاً آخر. وبدلاً من اتخاذ كل شخص قراراً بمفرده، تتخذ قرارات عامة من أجل الجميع. في البداية، يمكن لكل شخص أن يحضر اجتماع أصحاب الأسهم الذي يعقد كل ثلاث سنوات ويدلي بصوته، ويكون له صوته هذا زائد كل صوت يمكن أن يعطى له بالتفويض. لكن الحضور يكون كبيراً جداً، والنقاش يدعو كثيراً للملل، ويستجر الكلام من كل من يريد أن يدلي بدلوه. في النهاية يتخذ قرار بأن أولئك المخولين بـ 100.000 صوت على الأقل، هم الذين يمكن أن يحضروا اجتماع أصحاب الأسهم الكبير فقط. هنا تنتصب مشكلة أساسية، وهي كيف يمكن إدخال الأولاد. فالحصة في منشأة كبيرة تكون ملكية معتبرة مدخرة، من دونها، يكون المرء غير مالك لأسهم ومعزولاً، ولا سلطة له على الآخرين. بالنسبة للأولاد، عليهم أن ينتظروا إلى أن يموت آباؤهم، قبل أن يتمكنوا من وراثة الحصص، فيبقى هؤلاء الأولاد بلا أسهم أو حصص، معظم حياتهم كبالغين. لكن ليس كل أسرة تتألف بالضبط من ولدين فقط. كما لا يمكن إعطاء الأسهم لصغير في السن تماماً. إذن لمن تعطى، وهل من العدل التخلي عن أسهم منشأة كبيرة، عندما يشتريها الآخرون؟ لهذا السبب، يتم إدخال توزيع الحصص، كأسلوب يسمح للصغار بأن يدخلوا نقابة حاملي الأسهم. مع الزمن، ونظراً لأن كل اجتماع لحاملي الأسهم كل ثلاث سنوات، يكون قد توفي فيه «م» من حاملي الأسهم، وبلغ «ن» من الأشخاص سن الرشد ، فإن أسهم الـ م ترتد إلى هيئة المديرين وتسحب، كما أن كل سهم من الأسهم الباقية س توزع (س + ن) / س للفرد ، فيما الكسور التي تنشأ تشكل أسهماً جديدة ينبغي توزيعها على الصغار الداخلين، هذه لا توزع عليهم مجاناً (فذلك سيكون غير عادل). بل ضمن صفقة يدمجون فيها أنفسهم بالمنشأة ويوقعون بها على أن تكون الأسهم بحد ذاتها للمنشأة. مقابل الأسهم بحد ذاتها، يتلقى كل منهم سهماً بالمنشأة الكبيرة ويصبح عضواً في نقابة أصحاب الأسهم،

يشارك، وله الحق في اتخاذ القرارات المشتركة للمنشأة، كما يكون مالكاً ـ جزئياً من بين كل المالكين. وكل سهم قديم يكون في وضع جاهز للشق والتوزيع، لأن الدفق الداخل للأشخاص الجدد الذين ينضمون إلى النقابة يعني أن كل سهم هو حصة من حصص مزيد من الأشخاص. لذلك انضمام الأشخاص وتوزيع الأسهم يُسوِّغ واحدهما الآخر.

ينظر الناس إلى صفقة التبادل باعتبارها تجارة بالمطلق. فقبل الصفقة يكون للشخص حصة كاملة بنفسه، وليس حصة جزئية في حصة أي شخص آخر. وبوجود س + ن — 1 من الأفراد الآخرين (ولنستخدم الأحرف نفسها مثل قبل) في المجتمع، يدمج كل شخص نفسه في الحصص س + ن، ويتعاقد على كل من هذه الحصص مع هيئة المديرين. مقابل هذا يحصل على حصة 1 / س + عِشر «ن» من كل من الأشخاص الآخرين الآخرين س + ن — 1 في الهيئة زائد الحصة ذاتها الخاصة به. وما ينتهي إليه المرء من مجمل الصفقات، هو ملكية كاملة واحدة، هي بالضبط ما يتعاقد عليه مع هيئة المديرين. إذ يقول الناس ويعتقدون أنه عندما يمتلك كل شخص ممتلكات كل شخص آخر، لا يكون أحد ممتلكاً لأي شيء[6]. وكل شخص يعتقد أن كل شخص آخر ليس طاغية، بل هو بالأحرى شخص مثله تماماً، وفي وضع كوضعه تماماً وبما أن الجميع في القارب ذاته، لا أحد ينظر إلى الوضع على أنه وضع هيمنة، والعدد الكبير من الركاب في ذلك القارب يجعل الأمور محتملة أكثر مما لو كان قارباً يدير دفته شخص واحد. ونظراً لأن القرارات تنطبق على الكل بالتساوي، يحصل المرء (كما يقال) على حكم نابع من التنظيمات غير الشخصية وغير التعسفية، بدلاً من حكم الناس الآخرين. كما يُعتقَد أن كل شخص ينتفع من جهود الآخرين لأن يسود الجميع حكم عاقل حكيم، والكل يسعون بشكل متساوٍ لأن يكون لكل منهم كلمة مساوية لكلمة الآخر. على هذا النحو، يتأسس نظام ينص على: صوت واحد لكل حامل أسهم. وربما تزدهر المشاعر الأخوية، حين يدرك الناس أنهم جميعاً متشابكون على نحو لا انفصام فيه، وكل منهم عبارة عن حامل أسهم ومحمول، وكل منهم حافظ لأخيه، ومحفوظ من أخيه.

أحياناً يرفض القلة القليلة من سيئي النية القبول بأن تكون لهم أسهم في المنشأة الكبرى، كما يرفضون الدخول في نقابة حاملي الأسهم، قائلين إنهم لا يريدون أن يكونوا جزءاً من النظام، كذلك يرفضون أن يسلموا للنظام بأي جزء من حصصهم. بل إن عدة منهم يمضون بعيداً وينادون بتفكيك المنشأة! فيدعو ذوو الرؤوس الحامية في هيئة المديرين إلى حبسهم واحتجازهم، لكن بالنظر إلى عدم تعاون الأعضاء الصغار، إذ لا يكونون على ما يبدو قد سلموا الهيئة الحق الصريح بأن يقوموا بذلك. يؤكد بعض أعضاء الهيئة أنهم، بقبولهم منافع النمو تحت جناح المنشأة وكذلك العيش في منطقة نفوذها، يكون الصغار قد قبلوا ضمناً ومسبقاً أن يكونوا من محمولي الأسهم، وبذلك لا يكون مطلوباً منهم أي عمل آخر. لكن بما أن كل شخص آخر يدرك أن القبول الضمني لا يستحق الورق الذي يكتب عليه، فإن ذلك الادعاء يقتضي القليل من الدعم. إذ يقول أحد أعضاء الهيئة بما أن كل الأولاد هم من صنع آبائهم، فإن آباءهم يمتلكونهم، لذلك ملكية الهيئة لأسهم الآباء، يعطيها الحق في ملكية الأولاد. على أن جدة هذا الخط تعمل ضد استخدامه في مرحلة دقيقة كهذه. مكتبة .. سُر مَن قرأ

إننا نبطئ الإيقاع الدرامي لحكايتنا، بغية التأمل بنظرة لوك إلى ملكية الوالدين لأولادهم[7]. إذ كان لابد للوك من أن يناقش فيلمر بالتفصيل، ليس فقط لتوضيح نطاق نظرة غريبة بديلة أخرى، بل لكي يبين لماذا لم تنشأ تلك النظرة من عناصر نظرته الخاصة، كما يمكن للمرء أن يفترض أنها فعلت. ذلك يفسر لماذا يمضي مؤلف «الأطروحة الثانية» لتأليف الأولى[8]. فحقوق الملكية في ما صنع المرء يبدو أنها تنشأ من نظرية الملكية لدى لوك. إذ كانت لدى لوك مشكلة حقيقية هي ما إذا كان الإله الذي صنع العالم وامتلكه، قد أعطى آدم الحق الوحيد في ملكيته. فحتى لو اعتقد لوك وناقش أن هذا لم يحدث (الفصل 4)، فقد كان عليه أيضاً أن يتساءل ما تراها العواقب لو أن ذلك حدث. كان عليه أن يتساءل إن كانت آراؤه تستتبع كنتيجة لازمة لها أن الآخرين كانوا سيحتاجون إذناً من آدم لاستخدام ملكيته، كي يعيلوا أنفسهم ويؤمنوا القوت لأجسامهم، وأن ذلك هو ضمن صلاحياته. (إن كان الأمر كذلك وكان

بالإمكان توريث الهبة بعدئذ..) إنها آراء، تعتمد نتيجتها المرضية على حدث طارئ، كان من الممكن أن يقع في الحالة الأخرى (لا هبة من الإله لآدم) ويجعل المرء يمتلك ممتلكاته بصورة غير مريحة البتة. (هنا أغفل الرد بأن الإله خيّر بالضرورة، لذلك عدم إعطائه هبة كهذه غير محتمل أبداً. إن النظرة الأخلاقية التي يجب أن تتخذ ذلك الطريق كي تتجنب الإطاحة بها من قبل الحقائق التي تبدو عرضية، هي مهزوزة جداً بالحقيقة.) على هذا النحو، ناقش لوك (الأقسام 1، 41، 42) عنصراً أساسياً من نظريته، عندما تحدث عن «حق كل شخص في الكثير مما يتوفر بكثرة لشخص آخر، بحيث يبقيه بعيداً عن العوز المفرط، حيث لا تتوفر لديه وسيلة لإعالة نفسه في الحالة الأخرى»، وهو ما لا يمكن للآخر أن يتحمله.

كذلك كان لابد للوك من أن يفسر لماذا لا يمتلك الوالدون أولادهم. حجته الأساسية (الأقسام 1، 52 -54) تبدو أنها تعتمد على النظرة القائلة بأن المرء يمتلك الشيء الذي يصنعه فقط، إن كان يتحكم ويفهم كل أجزاء العملية التي يتم بها صنعه. طبقاً لهذا المعيار، الناس الذين يبذرون البذور في أرضهم ويروونها بالماء لا يمتلكون الأشجار التي تنمو بعدئذ. إذ من المؤكد أن معظم ما نفعله، هو أن نتدخل في العمليات أو نبدأها، تلك التي لا نفهم سيرورة عملها بالكامل، لتؤدي إلى نتيجة لم يكن باستطاعتنا أن نخطط لها بالكامل. (فمن تراه يعلم أن كل ما يقوله الفيزيائيون له علاقة بالمواد التي تمتلك الخصائص التي تمتلكها، وله علاقة بالقوى العاملة التي تعمل وفق ما يقولون، ومن تراه يعلم ما لا يعلمه الفيزيائيون؟) مع ذلك، وفي حالات كثيرة، كهذه، لا يريد لوك أن يقول إننا نمتلك ما ننتجه.

يقدم لوك حجة ثانية: حتى السيطرة التي يمارسها الإله نفسه على الإنسان، هي بحق الأبوة، لكن هذه الأبوة هي من النوع الذي يلغي كلياً كل ادعاء بالحق في أبوة أرضية، فهو مالك لأنه بالحقيقة صانعنا كلنا، وهو ما لا يستطيع الوالدان أن يدعياه بالنسبة لأولادهما (1، قسم 54). إن من الصعب فك هذا اللغز. فإذا كانت النقطة الأساسية هي أن لا يكون بإمكان الناس امتلاك أولادهم،

لأنهم هم أنفسهم ممتلكون، وبالتالي غير قادرين على الامتلاك، فإن هذا ينطبق على امتلاك كل شيء آخر يصنعونه أيضاً، وإذا كانت الفكرة أن الإله، الأهم بكثير من والدي الأطفال، هو صانع الولد، فإن هذا ينطبق على أشياء أخرى كثيرة، يفكر لوك بأنه يمكن امتلاكها (نباتات، حيوانات... إلخ)، وربما ينطبق على كل شيء. (أما الدرجة التي تصبح عليها هذه، فتبدو قاعدة غير أساسية، تبنى عليها نظرية.) لنلاحظ أن لوك لا يزعم أن الأولاد، بسبب شيء ما يتعلق بطبيعتهم، لا يمكن لوالديهم أن يمتلكوهم حتى ولو كانوا هم الذين صنعوهم. كما لا يزعم أن شيئاً ما يتعلق بالناس (الذين لم يفعلوا أي شيء ظالم، يغرَّمون بخسارة حياتهم بسببه، قسم 23، 178) يمنع ملكيتهم من قبل صانعهم، لأنه يعتقد أن الإله يمتلك الإنسان بسبب صنعه له بكل مزاياه الطبيعية المجيدة (قسم 6).

وبما أن لوك لا يعتقد (1) بأن شيئاً جوهرياً بالنسبة للأشخاص يمنع أولئك الذين يصنعونهم من امتلاكهم - بغية تحاشي الاستنتاج بأن الوالدين يمتلكون أولادهم، فعليه أن يناقش بأنه إما (2) أن شرطاً ما داخل النظرية حول الكيفية التي تنشأ بها حقوق الملكية في العمليات الإنتاجية، تستثني العملية التي يصنع بها الوالدون أولادهم، مما يؤدي إلى الملكية، أو (3) أن شيئاً ما يتعلق بالوالدين يمنعهم من أن يكونوا في حالة علاقة خاصة أو علاقة ملكية، أو (4) أن الوالدين ليسوا هم الذين يصنعون، بالحقيقة، أولادهم. لقد شاهدنا المشكلات التي تترافق مع محاولة لوك حل 2 و3 و4. ولكون الأخيرين غير واعدين، فإن شيئاً ما من القناعة اللوكية يجب أن تحل الخيار 1 أو 2.

هنا نلاحظ أن إنكار لوك الشديد بأن الوالدين يصنعون أولادهم، وأنهم هم السبب وراء وجود هذه الكائنات، يستبعد قاعدة تبنى عليها مسؤولية الوالدين في رعاية أولادهم. لذلك يضطر لوك إلى القول إن قانون الطبيعة يتطلب رعاية والدية كهذه (قسم 56)، كحقيقة أخلاقية خالصة، ظاهرياً. لكن هذا يترك، دون تفسير، لماذا يتطلب قانون الطبيعة رعاية الوالدين، ولماذا ليست هي الحالة الأخرى التي تتعلق بتلقي أحد ما «المنفعة من آلام آخر، ليس له حق عليه» (قسم 34).

الآن يجب أن تصل حكايتنا إلى خاتمتها. فيما يتعلق بالشباب الصغار، يتخذ قرار بأن عليهم ألا ينضموا لنقابة حاملي الأسهم، بعد كل شيء. وبإمكانهم أن يرفضوا منافعها ويتركوا المنشأة دون أيِّ صعوبة. (لكن بما أن أي استيطان لا يبقى على المريخ أكثر من ستة أشهر، فإن هناك أسباباً قوية تدعوك للبقاء على الأرض وتصبح مالك أسهم.) أما أولئك المدعوون لأن يحبوها أو يتركوها، فيردون بالادعاء أنه نظراً لأن المنشأة لا تملك كل الأرض، فإن أي إنسان يمكن أن يشتري قسماً من الأرض في منطقة المنشأة ويعيش كما يهوى. وعلى الرغم من أن المنشأة تحصّل عملياً الأرض كلها لنفسها، فإن أحكام المنشأة الأصلية، التي يتبناها الجميع في المؤتمر التعزيزي الكبير، ينظر إليها كونها تمنع فصل الأرض عن سيطرة المنشأة[9]. هنا يمكن أن يُطرح السؤال التالي: هل يمكن للمنشأة أن تسمح لمنشأة أخرى بالظهور وسط منطقتها؟ هل يمكنها أن تتحمل مخاطر وجود أفراد معزولين غير حاملين للأسهم، أي بعبارة أخرى غير تابعين للمنشأة؟

يقترح بعضهم أنه يمكن السماح للمتمردين بالخروج من المنشأة مع بقائهم داخل المنطقة. لماذا إذن لا يسمح لهم بالبقاء وسط المنشأة، ليختاروا بالضبط تلك الاتصالات مع المنشأة التي يرغبون في إقامتها، ويصوغوا حزمة حقوقهم وواجباتهم الشخصية الخاصة بهم (بما لا يشكل عدواناً) مقابل الأشخاص الآخرين والمنشأة، بحيث يدفعون ثمن الأشياء الخاصة التي يتلقونها ويعيشون عيشة مستقلة؟[10].

لكن آخرين يردون بأن هذا سيثير الكثير من الفوضى وأنه يمكن أن ينهي النظام التعاوني. ذلك أن الآخرين («الآخرين السذج» كما يقال)، يمكن إغراؤهم أيضاً لأن ينسحبوا من نقابة مالكي الأسهم. فمن يبقى؟ فقط أولئك الأقل قدرة على الدفاع عن أنفسهم. لكن من يا ترى يتولى رعايتهم؟ وكيف لأولئك الذين تركوا المنشأة أن يتدبروا أمرهم؟ وهل تزدهر الأخوة ازدهاراً كبيراً من دون حمل شامل للأسهم، ودون أن يجبر الأشخاص كلهم (القادرون على القيام بذلك) على مساعدة الآخرين؟ ينظر الجميع تقريباً إلى تجربتهم التاريخية كونها توضح أن هذا النظام القائم على حق كل شخص في أن يبدي رأيه

بالتساوي (ضمن حدود معينة) بحياة الآخرين جميعاً، هو أفضل وأعدل نظام يمكن تصوره. إذ يتفق منظّروه الاجتماعيون على أن نظامهم، نظام ديموكتيسيس، أي ملكية الشعب للشعب وبالشعب هو الصيغة الأرفع للحياة الاجتماعية، وهو النظام الذي ينبغي ألا يسمح له بالانقراض عن سطح الأرض.

لقد توصلنا أخيراً، لدى تفصيلنا هذه الحكاية القديمة إلى ما هو معروف بأنه الدولة الحديثة التي تتصف باحتكارها الواسع للسلطات على مواطنيها. والواقع أننا توصلنا إلى الدولة الديموقراطية. إن وصفنا الافتراضي للكيفية التي يمكن أن تنشأ بها من الدولة الصغرى، دون أي انتهاك صريح لحقوق أحد من خلال سلسلة من الخطوات الإفرادية، كل منها لا اعتراض عليها قانونياً، يجعل وضعنا في موقع أفضل، يمكننا منه التركيز والبحث في الطبيعة الأساسية لكل دولة وصيغتها الأساسية للعلاقات بين الأفراد. لأن ذلك هو ما يستحق الجهد منا.

كذلك يمكن أن تحكى حكايات أخرى، بعضها ذات منشأ ظالم. فلنتأمل السلسلة التالية من الحالات التي سندعوها حكاية العبد، ولنتصور أنها تدور حولك.

1 - هناك عبد تحت رحمة نزوات سيده الوحشي تماماً. إذ غالباً ما يتعرض للضرب العنيف، ويستدعى في منتصف الليالي وما شابه.

2 - السيد يميل للطف، ولا يضرب العبد إلا لخرقه أحياناً للقواعد التي وضعها (لا ينجز حصته من العمل مثلاً، وما شابه). وهو يعطي العبد بعض الوقت الحر الذي يتصرف فيه كما يشاء.

3 - لدى السيد مجموعة من العبيد، وهو يقرر كيف ينبغي توزيع الحصص بينهم على أسس سليمة، آخذاً بعين الاعتبار حاجاتهم، استحقاقاتهم وما شابه.

4 - السيد يسمح لعبيده بأربعة أيام حرة يتصرفون بها كما يشاؤون، ويطلب منهم أن يعملوا ثلاثة أيام فقط في الأسبوع بارضه. أما بقية الوقت فلهم تماماً.

5 - السيد يسمح لعبيده بأن يخرجوا ويعملوا في المدينة (أو أي مكان يرغبون به) ويكسبوا أجوراً. وهو يطلب فقط أن يرسلوا إليه ثلاثة أسباع أجورهم. كما يحتفظ بالسلطة عليهم وحق استدعائهم للعمل في الأرض والزراعة، إن حدث طارئ يهدد أرضه بالخطر، ثم يرفع أو يخفض نسبة ثلاثة الأسباع المطلوب منهم تحويلها إليه. كما يحتفظ أيضاً بالحق في أن يمنع عبيده من المشاركة في أنشطة خطرة معينة تهدد بالخطر عائداته المالية، كتسلق الجبال، مثلاً، تدخين التبغ.. إلخ.

6 - السيد يسمح لعبيده الـ 10.000، باستثنائك أنت، أن يصوتوا وأن يتخذوا قراراً مشتركاً بينهم جميعاً. إذ تجري مناقشة مفتوحة بينهم، وما شابه، كما تكون لديهم السلطة للبت بالاستخدامات التي يمكن وضع نسبة مئوية، أياً تكن، مما تكسبه، يقررون أخذها، وما هي النشاطات التي يُمنع بشكل شرعي ممارستها، وهلم جراً.

هنا لنوقف هذه السلسلة من الحالات بغية التقييم. فإذا وافق السيد على هذا النقل للسلطة بحيث لا يمكنه سحبه بعد ذلك، يكون قد حصل لديك تبديل للسيد، إذ يكون لديك الآن 10,000 سيد بدلاً من سيد واحد، أو بالأحرى يكون لديك سيد على رأسه 10,000 سيد. وربما الـ 10,000 سيكونون ألطف حتى من السيد الطيب في الحالة 2. مع ذلك، يظلون هم سادتك. لكن يظل المزيد الذي يمكن فعله. فسيد لطيف واحد (كما في الحالة 2) يسمح لعبيده أن يكلموه ويقنعوه باتخاذ قرار معين. كما أن السيد الذي لديه 10,000 سيد يمكن أن يفعل هذا أيضاً.

7 - مع أنك تظل من دون حق التصويت، إلا أنك تكون حراً (وتعطى الحق) في أن تدخل مناقشات الـ 10,000، وتحاول إقناعهم بتبني سياسات مختلفة، ومعاملتك أنت وأنفسهم بطريقة معينة. بعدئذ يذهبون لكي يصوتوا ويبتوا بالسياسات التي تغطي نطاق سلطاتهم الواسع.

8 - لدى تقييم إسهاماتك المفيدة في النقاش، يسمح لك الـ 10,000 بأن تصوت، إن كانوا واقعين في مأزق، ويلزمون أنفسهم بهذا الإجراء بعد

النقاش، تسجل صوتك على مزقة من ورق، فيما هم يذهبون ويصوتون أيضاً. بالنتيجة، يجدون أنفسهم منقسمين حول القضية: 5000 مع، و5000 ضد، فيبحثون عن صوتك ويسجلونه. هذا الأمر لم يحدث بعد بتاتاً، ولم تكن هناك مناسبة قط للكشف عن صوتك. (أيضاً سيد واحد يمكن أن يلزم نفسه بترك عبده يبت بأية قضية تخصه هو، حيث يكون السيد محايداً بالمطلق حيالها.)

9 - هم يضعون صوتك بين أصواتهم. فإذا أخذوا بالاعتبار صوتك تماماً، تمشي القضية، وإلا لن يشكل هذا فارقاً بالنسبة للمحصلة الانتخابية.

هنا السؤال هو الآتي: أي انتقال من الحالة 1 إلى الحالة 9 لا يجعل الحكاية بعد، حكاية عبد[11]؟

تواريخ افتراضية

هل يمكن لدولة أكبر من الدولة الصغرى أن تنشأ من عملية مقاطعة بعض الناس لها؟ إن الناس الذين يفضلون دولة كهذه، يمكن أن يرفضوا التعامل أو التبادل أو أن تكون لهم علاقات اجتماعية مع أولئك الذين لا يلتزمون بالمشاركة في الجهاز الإضافي لتلك الدولة (بما في ذلك مقاطعة غير المشاركين). إذ بقدر ما يكون عدد المتعهدين بمقاطعة غير المشاركين أكبر تكون الفرص المتاحة لهؤلاء غير المشاركين محدودة أكثر. وإذا ما نفذت المقاطعة بشكل كامل، يمكن أن ينتهي الكل إلى اختيار المشاركة في الفعاليات الإضافية للدولة الأكبر من الدولة الصغرى، والحقيقة، يمكن بعدئذ السماح لها بأن تجبرهم على القيام بأشياء ضد إرادتهم.

طبقاً لهذا الترتيب الناتج، يمكن لشخص ما أن يرفض الدخول، أو يمكنه أن يلغي العمليات والقيود الإضافية، إن كان يرغب في مواجهة أي مقاطعة فعالة قد تشن ضده، خلافاً للدولة الأكبر من الصغرى التي يكون فيها الجميع

مجبرين على المشاركة. هذا الترتيب، الذي يعكس سمات مؤسساتية معينة للدولة الأكبر من الصغرى، يوضح كيف يمكن للأعمال المنسقة التي قد يختارها الناس أن تحقق نتائج معينة، دون أي انتهاك للحقوق. ومن غير المحتمل إلى حد كبير أنه في مجتمع يتضمن الكثير من الأشخاص، يمكن أن يتم الحفاظ بنجاح على مقاطعة عملية كهذه، ذكرناها آنفاً. فهناك سيكون الكثير من الأشخاص المعارضين للجهاز الإضافي الذي يمكن أن يجد ما يكفي من الآخرين للتعامل معهم، وتأسيس وكالة حماية معهم، وهلم جراً، لكي يواجه المقاطعة في معتزل مستقل (ليس جغرافياً بالضرورة)، بل الأكثر من ذلك أنه يمكنهم أن يقدموا حوافز لبعض المشاركين في المقاطعة كي يخرقوها (ربما سراً، بغية تجنب رد الآخرين الذين يستمرون في المحافظة عليها). هنا المقاطعة ستفشل، مع تخلي المزيد من الناس عنها، حين يرون الآخرين يقومون بذلك وينتفعون منه. فقط إذا كان الكل تقريباً في المجتمع متمسكين بشدة بمثال الدولة الأكبر من الصغرى إلى حد أنهم يرحبون بقيودها الإضافية، ويعارضون أي مكسب شخصي لتفعيل المقاطعة، كما يكونون معنيين كثيراً ومتورطين إلى حد كبير، بحيث يصوغون باستمرار علاقاتهم من أجل تحقيق الهدف الذي تأسس نظير الدولة الأكبر -من - الصغرى من أجله. إن الدولة نظيرة الدولة الأكبر من الصغرى، التي يحتفظ فيها كل شخص بحقه في الاختيار إن كان سيشارك أم لا يشارك، هي وحدها الشرعية، ووحدها فقط، حين تنشأ وفق الطراز المذكور آنفاً.

ترى كيف للتواريخ الافتراضية أن تؤثر في حكمنا الراهن على البنية المؤسساتية للمجتمع؟ دعني أغامر وأتقدم ببعض الملاحظات. إذا كان المجتمع القائم يمضي بحسب تاريخ عملي هو تاريخ عادل، إذن يكون المجتمع كذلك. لكن إذا كان التاريخ العملي للمجتمع ظالماً، وليس باستطاعة تاريخ افتراضي عادل أن يقوده إلى بنية ذلك المجتمع، حينذاك تكون تلك البنية ظالمة. لكن الحالات المعقدة أكثر، هي الحالات التي يكون فيها التاريخ الفعلي للمجتمع ظالماً، إنما يمكن لشيء من التاريخ الافتراضي العادل أن يكون قد أفضى إلى

بنيته الحالية (لكن ربما ليس إلى التوزيع الخاص للممتلكات أو المناصب طبقاً له). وإذا كان التاريخ الافتراضي العادل «وثيق الصلة» بالتاريخ الفعلي، الذي لم تلعب مظالمه دوراً مهماً في إقامة البنية المؤسساتية أو الحفاظ عليها، فإن البنية الفعلية التي يتم الحصول عليها ستكون عادلة تماماً، مثلما يمكن للمرء أن يتوقع.

لكن إذا كان التاريخ الافتراضي العادل يشتمل على قبول كل شخص بالبنية المؤسساتية وبأية تعقيدات لحقوقه (المحددة بالقيود الجانبية الأخلاقية المفروضة على سلوك الآخرين) تلك التي يجسدها، حينذاك، إن لم يُقبل شخص فعلي ما، يتعين على المرء أن ينظر إلى البنية المؤسساتية على أنها ظالمة (ما لم تكن عادلة من خلال تاريخ افتراضي آخر). كذلك على المرء أن يعتقد بأن البنية المؤسساتية ظالمة، إذا كان التاريخ الافتراضي العادل يشتمل على قبول أناس لم يكونوا عادلين، وعلى بعض ممن لا يقبلون الآن أولئك الآخرين لقيامهم بذلك. وإذا كانت البنية المؤسساتية قد نشأت نتيجة تاريخ افتراضي عادل لا يشتمل على قبول أحد لتلك البنية، إذن تقييم المرء للبنية سيتوقف على تقييمه للعملية التي أدت إلى نشوئه. وإذا كان ينظر إلى تلك العملية على أنها أفضل (بحسب أبعاد أخرى غير العدالة التي تتفوق، بالفرضية، على سواها) من التاريخ الفعلي، فربما هذا، يحسّن من تقييم المرء للبنية. ولكون العملية العادلة أدت إلى البنية المؤسساتية، لكن فقط إن قام بإدارتها أناس محتقرون، فإن ذلك لن يعزز من تقييم المرء لتلك البنية المؤسساتية.

لكن بما أن البنية التي يمكن أن تنشأ نتيجة عملية عادلة، لا تشتمل على قبول الأفراد، لن تشتمل على تقييدات لحقوقهم أو تجسد حقوقاً لا يمتلكونها، فسوف تكون أقرب، بقدر ما يتعلق الأمر بتلك الحقوق، إلى نقطة انطلاق الحقوق الفردية التي تحددها القيود الجانبية الأخلاقية، ومن ثم ينظر إلى بنيتها الحقوقية على أنها عادلة. أما الاعتقاد بأن ظلم تواريخها الفعلية مستمر، فإن البنى المؤسساتية تكون أقرب إلى الحقوق التي يمتلكها الأفراد بفضل القيود الجانبية الأخلاقية، وسوف تكون أكثر عدلاً من البنى المؤسساتية الأكثر

بعداً. أما إذا كانت البنية المؤسساتية تجسد فقط الحقوق الفردية التي يمكن أن تنشأ على نحو ظالم، فإن المرء سيرغب بأن يلتصق ببنية كهذه، حتى وإن كانت ظالمة (على أمل تصحيح المظالم الخاصة بالنسبة للمناصب والممتلكات) ليتركها تتحول إلى أيٍّ بنية مؤسساتية أخرى تنشأ منها. في حين أنه إذا ما انحرفت البنية المؤسساتية عن حقوق الفرد المجسدة في القيود الجانبية الأخلاقية، لا يكون هذا الفرد راغباً في تركها تستمر بالعمل، حتى ولو كان باستطاعتها أن تنشأ عن طريق تاريخ افتراضي عادل ما، ذلك أن التقييدات الراهنة المفروضة على الحقوق ستؤثر تأثيراً كبيراً في ما ينشأ عنها، وربما حتى تلك التقييدات القائمة لن تحظى بالقبول. إذ يجب أن يتم من جديد تأسيس وضع حقوق الأفراد.

الجزء الثالث

اليوتوبيا

الفصل (10)

إطار عام لليوتوبيا

قد يكون بالإمكان تسويغ الدولة الأكثر اتساعاً من الدولة الصغرى، لكن ألا تفتقر فكرة الدولة الصغرى، أو المثال عنها، إلى الألق؟ هل يمكنها أن تثير عواطف الناس أو تلهمهم بما يجعلهم يكافحون أو يضحون من أجلها؟ هل لأحد أن يتمترس تحت رايتها؟ إنها لتبدو باهتة وهشة، مقارنة بآمال وأحلام منظّري اليوتوبيا. وأياً تكن فضائلها، يبدو واضحاً أن الدولة الصغرى ليست بالدولة المثالية أو اليوتوبيا. حينذاك نتوقع أن البحث في النظرية اليوطوبية يفيدنا في ما هو أكثر من مجرد إلقاء الضوء على عيوب الدولة الصغرى ونقائصها، باعتبارها غاية الفلسفة السياسية. بحث كهذا يعدنا أيضاً بأن يكون مهماً من حيث الجوهر. إذن لنتابع نظرية اليوتوبيا إلى حيث تفضي.

النموذج

إن مجمل الشروط التي نود أن نفرضها على المجتمعات المهيأة (على نحو بارز لأن تكون يوتوبيات)، إن أخذت مجتمعة، نجدها غير متسقة. ذلك أن من المستحيل في الآن نفسه، وعلى نحو مستمر، أن نحقق المصالح الاجتماعية والسياسية كلها معاً، وهي حقيقة مأسوف عليها تتعلق بالشرط الإنساني، وتستحق البحث والتحسر. بحثنا هنا يدور حول أفضل العوالم المحتملة كلها. لكن بالنسبة لمن؟ فأفضل العوالم المحتملة بالنسبة لي، قد لا يكون كذلك بالنسبة لك. ومن كل العوالم التي يمكنني تصورها، العالم الذي أفضل العيش

فيه أكثر، لن يكون بالضبط العالم الذي تختاره أنت. مع ذلك، لابد أن تكون اليوتوبيا(*)، بمعنى محدد ما، هي الأفضل بالنسبة لنا جميعاً، هي أفضل عالم يمكن تصوره بالنسبة لكل منا. لكن بأي معنى يمكن أن يكون هذا؟

لنتصور عالماً يمكننا أن نعيش فيه، عالماً لا يحتاج لإفساد كل شخص آخر على قيد الحياة، عالماً يمكنه أن يحتوي كائنات لم تعش فعلاً قط. كل مخلوق عاقل في هذا العالم الذي تتصوره أنت، يتمتع بالحقوق ذاتها في أن يتصور لنفسه عالماً يمكنه العيش فيه (عالم، لسكانه العاقلين الآخرين حقوق التصور ذاتها، وهلم جراً) مثلما لك الحق في ذلك تماماً. غير أن السكان الآخرين في العالم الذي تتصوره يمكن أن يختاروا التخلي عنه والعيش في عالم آخر، ليخلو عالمك لك وحدك. كما قد تختار أنت التخلي عن عالمك الذي تصورته، والذي صار بدون الناس الذين هجروه. ثم تستمر هذه العملية، عوالم تُخلَق، أناس يتركونها، ليخلقوا عوالم جديدة وهكذا دواليك.

(*) ثمة غموض حول الفكرة الخاصة بأفضل عالم ممكن، غموض يترافق مع معايير القرار المختلفة التي يناقشها منظّرو القرارات، والمبادئ المختلفة للتصميم المؤسساتي. فالكلام عن تصميم مؤسسات، بحيث يكون رجال سيئون على رأسها يمكن أن ينتهي بقليل من الضرر، وعن ضوابط وتوازنات يمكن أن تفسَّر على أنها تدفع بمبدأ الحد الأدنى، أو، على نحو أدق، باعتبارات تدخل في بنية مبدأ أقل تشدداً (انظر كنيث آرو وليونيد هورويتز «معيار المثالية بالنسبة لاتخاذ قرار طبقاً للجهل».) فالجميع الذين يفكرون بالمسألة، يوافقون على أن المبدأ الأعظمي الذي يختار العمل الذي تكون عواقبه الكثيرة المحتملة أفضل من أية عاقبة محتملة لأي عمل متاح آخر، هو مبدأ حكيم إلى حد غير كافٍ، يمكن للمرء أن يكون سخيفاً إن يستخدمه في تصميم المؤسسات، فأي مجتمع تلتحم مؤسساته بمثل هذه المثالية المفرطة يتجه إلى السقوط، وعلى أي حال، يكون الخطر عالياً حين يجعل المرء المجتمع أخطر من أن يختار العيش فيه.

غير أن المجتمع الذي لا تكون المؤسسات فيه وفق نمط المبادئ الأعظمية، لا يكون قادراً على الوصول إلى الأعالي القابلة لأن يصل إليها. من هنا التأكيد في الكتابات اليوطوبية على العمليات المختلفة لصوغ الشباب. أولئك الناس سيجدونها يوتوبيا. لكن إلى أي مدى يختلفون عنا؟ من المفترض أن تاريخاً حسناً قصيراً يؤدي بأناس مثلنا إلى أناس مثلهم. فاليوتوبيا هي المكان الذي يجب أن يعيش فيه أحفادنا، والهوة المضاعفة بين الأجيال يجب أن تكون صغيرة بما يكفي لكي نتحقق كلنا، وبكل سعادة، من أننا جزء من العائلة ذاتها.

فهل ستستمر العملية على نحو غير محدود؟ هل كل العوالم سريعة الزوال، أم أن هناك بعض العوالم الثابتة التي سيختار كل سكانها الأصليين البقاء فيها؟ وإن كانت هذه العملية ستؤدي إلى عوالم مستقرة ما، فما هي الشروط العامة المهمة التي ترضي كلاً منهم؟

لكن إذا كان هناك عوالم مستقرة، يستوي في كل منها وصفاً ما مرغوباً للغاية بفضل الطريقة التي قامت بها العوالم، أي بالتحديد، لا أحد من سكان ذلك العالم يمكن أن يتصور عالماً بديلاً يؤثر العيش فيه، يكون ذلك العالم هو الذي سيتابع التواجد فيه، ولو أن كل سكانه العاقلين كان لهم الحقوق ذاتها في التصور والهجرة. هذا الوصف جذاب جداً إلى حد أنه يتصف بأهمية كبيرة لكي نرى ما هي السمات الأخرى المشتركة بين كل العوالم المستقرة كهذا العالم، إلى حد أننا لا نضطر باستمرار لأن نكرر الأوصاف الطويلة. هنا دعونا نطلق على ذلك العالم الذي يمكن لكل سكانه العاقلين أن يتخلوا عنه من أجل عالم آخر يمكن أن يتصوره (ويمكن لكل سكانه العاقلين، بدورهم، أن يتخلوا عنه، من أجل عالم آخر يتصورونه، وهكذا دواليك)، أقول لنطلق عليه اسم رابطة، ولندعُ العالم الذي لا يسمح فيه لبعض سكانه العاقلين بالهجرة إلى بعض الروابط التي يمكنهم تصورها باسم برلين الشرقية. بالتالي وصفنا الجذاب الأصلي يقول إنه ما من عضو رابطة مستقرة يمكنه أن يتصور رابطة أخرى، (يعتقد) أنها مستقرة، وأنه يفضل أن يكون عضواً فيها.

ترى ماذا تشبه روابط مستقرة كهذه؟ هنا باستطاعتي أن أقدم ذرائع بسيطة تماماً وحدسية فقط. إذ لن يكون بإمكانك أن تنشئ رابطة أنت فيها الحاكم المطلق، الذي يستغل فيها كل السكان العاقلين الآخرين. فحينذاك سيكون الأفضل للرابطة أن تكون بدونك، وفي أقل الاحتمالات سيختارون أن يكونوا في الرابطة التي تضمهم كلهم ما عداك، بدلاً من البقاء في رابطتك. إذ ما من رابطة مستقرة تكون على النحو الذي يكون فيه الجميع مصممين وبشكل مشترك على ترك رابطتهم، لأن هذا يتناقض مع الفرضية القائلة بأن الرابطة الأصلية مستقرة. هذه العملية الفكرية تنطبق أيضاً على شخصين أو ثلاثة أو العدد «ن»

من الأشخاص الذين يفضل كل شخص آخر أن تكون الرابطة بدونهم. على هذا النحو يكون لدينا كشرط للرابطة المستقرة: إن كانت «آ» مجموعة الأشخاص في الرابطة المستقرة، ولا يكون هناك مجموعة خاصة متفرعة من آ هي س، بحيث يكون كل عضو من س أفضل حالاً في الرابطة التي تتألف فقط من أعضاء س مقارنة بوضعه في آ. ذلك أنه إذا كان هناك جماعة س فرعية كهذه، فإن أعضاءها سينسحبون من آ ويؤسسون رابطة خاصة بهم.

لنفترض أنك الناطق باسم كل الكائنات العاقلة (عداي) في العالم الذي تصورته وخلقته. فقرارك بين أن تبقى في رابطتي آ1، أو تشرع بإقامة رابطة أخرى هي آ1َ تضم كل من في الرابطة لكنها لا تضمني أنا، هو القرار نفسه المتعلق بما إذا كنت ستعترف بي كعضو جديد في الرابطة آ1َ، التي انتسبتم كلكم من قبل إليها (وإعطائي الدور نفسه في الرابطة آ1َ الموسعة كما كنت في آ1.) في كل حالة من الحالتين، الحقيقة الحاسمة التي تبت بالقرار هي نفسها، أي أنت أفضل حالاً، بوجودي أو بدوني. بالتالي لكي تبت بأي عالم من العوالم الكثيرة آ1، آ2... التي يمكنني تصورها سيمكث كل أعضائها العاقلين معي في الرابطة، بدلاً من تشكيل روابط جديدة آ1َ، آ2َ.. تضمهم جميعاً ما عداي، يمكننا أن نعدَّ كل الروابط آ1، آ2 موجودة من قبل ونسأل أيها سيعترف بي ويدخلني كعضو جديد وبأية شروط؟

ما من رابطة ستقبل بعضويتي، إن كنت آخذ من الرابطة أكثر مما أعطي: إذ أن الأعضاء لن يختاروا أن يخسروا بقبولي في الرابطة. وما آخذه من الرابطة ليس هو نفسه الذي أحصل عليه منها، فما أخذه هو، كم يقدرون قيمة ما يعطونني إياه بحسب الترتيب القائم، وما أحصل عليه هو: كم هي بنظري قيمة عضويتي. لنفترض في المرحلة الراهنة أن الجماعة موحدة ومن الممكن تمثيلها بدور نفعي واحد (حيث و ي (س) هي منفعة س بالنسبة لـ ي)، فإن الرابطة آَ ستقبل عضويتي فقط إذا كانت:

و آ (تقبلني) و آ (ترفضني)

لكون و آ (في آ ي) وو آ (في آ تَ)

أي (ما يكسبه أولئك الذين في آ من عضويتي) (وما يتخلون عنه لصالحي لكي يكسبوني في الرابطة)

ولن أكون قادراً على الحصول من أي رابطة على شيء ويستحق أكثر مما يستحق ما أقدمه لهم من إسهامات. فهل أنا مضطر لقبول أقل من هذا من رابطتي؟ وإذا قدمت لي إحدى الروابط أقل مما ستكسب من وجودي، سيكون ذلك لصالح رابطة أخرى تعطي وجودي قيمة، بحيث تقدم لي شيئاً مساوياً أو أكثر من الأولى (رغم أنه أقل مما ستكسب مني) لكي يجعلني أعضاؤها أنضم إلى رابطتهم بدلاً من الرابطة الأولى. كذلك الأمر بالنسبة لرابطة ثالثة فيما يتعلق بالثانية، وهلم جراً. ولا يمكن أن يكون هناك تواطؤ بين الروابط لتخفيض ما يدفعون لي، نظراً لأنني يمكن أن أتصور أي عدد من الداخلين الآخرين في السوق المتعلق بي، لذلك ترفع الروابط عروضها المقدمة إلي.

هنا على ما يبدو، نكون قد حققنا نموذج السوق التنافسي الذي يفكر به الاقتصاديون. وهذا موضع ترحيب شديد، لأنه يقدم لنا إمكانية الوصول المباشرة إلى كتلة قوية، مشبوكة ومصقولة من النظريات والتحاليل. الكثير من الروابط التي تتنافس على عضويتي هي نفسها، من حيث البنية، المنشآت الكثيرة التي تنافس على استخدامي. وفي كل حالة، أنا أتلقى ما يوازي إسهامي الهامشي. بالتالي، تكون لدينا، على ما يبدو، النتيجة نفسها وهي أن كل شخص في كل رابطة مستقرة يتلقى ما يوازي إسهامه الهامشي، وفي كل عالم أعضاؤه العاقلون يمكن أن يتصوروا عوالم أخرى ويهاجروا إليها، وما من عضو عاقل آخر في كل منها، يمكن أن يتصور عالماً آخر يفضل العيش فيه (حيث كل شخص فيه له الحق نفسه والقدرة نفسها على التصور والهجرة) ويعتقد أنه سيتحمله، وحيث كل شخص يتلقى ما يوازي إسهامه الهامشي في ذلك العالم.

على هذا النحو حجتنا حدسية، فنحن لن نقدم حجة رسمية هنا، بل نقول شيئاً ما أكثر حول مضمون النموذج. فالنموذج مصمم كي يجعلك تختار ما تشاء، مع تقييد وحيد، وهو أن بإمكان الآخرين أن يفعلوا الشيء ذاته، ويرفضوا

المكوث في العالم الذي تصورته أنت. لكن هذا وحده لا يخلق من النموذج النوع المطلوب من المساواة في ممارسة الحقوق. إذ أنك تصورت وخلقت بعضاً من أولئك الأشخاص، في حين أنهم هم لم يتصوروك. وربما تصورتهم بحاجات معينة، وبصورة خاصة، ربما تصورتهم بأنهم بأمس الحاجة لأن يحيوا في عالم له الماهية التي خلقتها أنت بالضبط، حتى ولو لم يكونوا فيه عبيداً أرقاء. في هذه الحالة، لن يتركوا عالمك إلى عالم أفضل، ذلك أنه، بنظرهم، لا يمكن أن يوجد عالم أفضل. وما من عوالم أخرى يمكن أن تنجح في التنافس على عضويتهم، لذلك لا يمكن لقيمتهم أن ترتفع في السوق التنافسي.

ترى ماذا تشبه التحديدات الطبيعة والبديهية التي يجب أن توضع على ما يتعين على الكائنات أن تتصور، لتفادي هذه النتيجة؟ إننا لكي نتفادى «لخبطة» الهجوم الجبهي الذي تقوم به القيود على ما يتصوره الناس، نفرض القيد الذي لا يمكن بوجوده تصور عالم كهذا، بحيث يتبع ذلك منطقياً (1) أن سكانه (أو واحداً منهم) يحتاجون أشد الحاجة لأن يحيوا فيه. أو (2) سكانه (أو أحدهم) يحتاجون أشد الحاجة لأن يحيوا في عالم ذي نوع معين من الأشخاص، ولسوف يفعلون كل ما يقولونه وهكذا دواليك. ذلك أن كل طريقة يمكن فيها تسبيب المشاكل، ما إن تفكر أنت أو يفكر بها (شخص آخر)، حتى نتمكن من إلغائها صراحة، باشتراط ذلك القيد. هذا الإجراء سوف يجدي نفعاً بالنسبة لأغراضنا، طالما هناك عدد محدود من الطرق يمكن فيها قلب البنية. كذلك فرض هذا القيد لا يتفّه بنيتنا، إذ أن الحجة التي توصل إلى النتيجة المتعلقة بالدفع بحسب الإسهام الهامشي، خطوة نظرية مهمة (مشروطة بالنظرية الاقتصادية ونظرية اللعبة)، أما الحاجات المركزة الموجّهة إلى أناس بعينهم، أو عالم محتمل بعينه فتشكل عائقاً في طريقنا للوصول من نقطة انطلاقنا الأولية إلى النتيجة، إذ هناك سبب بديهي مستقل يقضي على تلك الحاجات المركزة، بمعزل عن الحقيقة القائلة إنه يمنع الاشتقاق من النتيجة، كما أن تفاصيل تحديدات الوضع الأولي لتحاشي هذه الحاجات، لا يحتمل أن تكون هي ذاتها، ذات أهمية مستقلة. حينذاك يكون الأفضل، إلغاء هذه الحاجات فقط.

لكن يجب ألا يقلقنا علم معرفة الوضع. فلا أحد يمكنه أن يتغلب على القيد بالاعتماد على الحقيقة القائلة إن ما «ينشأ عنه» ليس فكرة فعالة. إذ حالما يعرف بأن (1) أو (2) (أو أي شرط إضافي) لا يتبع ذلك، يلغى العالم المتصوَّر. على أن الأخطر هي مشكلة أن شيئاً ما يمكن أن يتبع ذلك سببياً، حتى وإن كان لا ينشأ عنه منطقياً. هذا يجعل من غير الضروري أن نقول صراحة، إن أحد هؤلاء الأشخاص المتصوّرين هو بأمس الحاجة لـ س. إذ بناء على النظرية السببية المتعلقة بتوالد الحاجات، مثال على ذلك، نظرية التكييف الفعّال، قد يتصور الشخص أن أحداً ما عاش تماماً ذلك التاريخ الماضي الذي تخبره نظريته الإمبريالية به والذي يجعل سببياً حاجته لـ س أشد من حاجاته الأخرى. مرة ثانية، مختلف التقييدات المخصصة لغرض معين توحي بذاتها، لكن يبدو أن الأفضل بكل بساطة هو أن نضيف قيداً إضافياً، وهو أنه يمكن للمتخيِّل ألا يصف الناس ولا العالم الذي يعلم أنه سيتبع ذلك سببياً (على الدوام كما في الحالة التي يتبع بها منطقياً.) فما يعرفه فقط هو الذي سيتبع ذلك الذي نود إلغاءه، ولسوف يكون قوياً جداً أن نطلب ألا يتبع شيء كهذا فعلياً، وصفه الذي تصوره. فإن كان لا يعرف شيئاً عنه لا يمكنه أن يستغله.

وعلى الرغم أن من يتصور العالم لا يمكنه أن يصمم أشخاصاً آخرين، لكي يحابي وضعه الخاص، إلا أنه قد يتصور آخرين يقبلون مبادئ عامة معينة. (هذه المبادئ العامة قد تحابي وضعه.) مثال على ذلك، قد يتصور أن جميع من في العالم، بما فيهم هو نفسه، يقبلون مبدأ التقسيم المتساوي للإنتاج، وإدخال أي واحد إلى العالم بحصة مساوية لحصصهم. فإذا كان سكان العالم بالإجماع يقبلون مبدأ عاماً آخر هو ب في التوزيع، إذن كل شخص في ذلك العالم سيتلقى حصة ب، بدلاً من إسهامه الهامشي. هنا الإجماع مطلوب، لأن أي منشق يقبل بمبدأ توزيع هو بَ، سينتقل إلى عالم يضم فقط أنصار المبدأ بَ. وفي عالم الإسهام الهامشي يمكن بالطبع، لأي فرد أن يختار أن يعطي بعض حصته هبة لشخص آخر، ما لم يتطلب (رغم أنه من الصعب كثيراً أن نرى ما عساه يكون الدافع وراء هذا) مبدأهم العام في التوزيع أن يكون التوزيع طبقاً للإسهام

الهامشي ويتضمن شرطاً يمنع الهبات والهدايا. لذلك، في كل عالم، يتلقى الجميع فيه إنتاجهم الهامشي، يمكن لأحدهم أن يحول بعضه إلى الآخرين الذين يتلقون، نتيجة ذلك، أكثر من إنتاجهم الهامشي، أو كل واحد يقبل بالإجماع مبدأ آخر في التوزيع. هذه تبدو نقطة مناسبة لأن نلاحظ أنه ليس كل العوالم ستكون عوالم مرغوبة، والمبدأ الخاص «ب» الذي ينص على أن سكان عالم ما نتصور أنهم كلهم يفضلونه، قد يكون رديئاً تماماً. فتركيبتنا الخيالية يتم تصميمها، بحيث تركز فقط على جوانب معينة من العلاقات بين الأشخاص.

ترى هل التفاصيل الخاصة بالبنية، لا تسمح لعدد لا محدود من الجماعات السكانية المتطلبة لوجود شخص ما وحسب، بل أيضاً تصورهم لعدد لا محدود من المرشحين للدخول فيها؟ هذا سيكون من سوء الحظ، ذلك أنه في سوق ذي عرض غير محدود وطلب غير محدود، يكون السعر نظرياً غير محسوم[2]. لكن بنيتنا تشتمل على كل شخص يتصور عدداً محدوداً من الآخرين يسكنون عالمه معه. وإذا ما ترك هؤلاء عالمه، يمكنه أن يتصور بعدئذ الكثير من الآخرين بشكل محدود. أما الناس الأوائل الذين يتركون، فيصبحون خارج الصورة. إنهم لا ينافسون القادمين الجدد، لكونهم مشغولين بمهامهم الخاصة ببناء عالمهم. ورغم أنه قد لا يكون هناك حد أعلى لعدد الأشخاص الذين يمكن أن يتصورهم الشخص في العملية، إلا أنه ما من عالم يوجد فيه عدد لا نهائي فعلي من الناس الذين يتنافسون على الحصص. كما أن تصور عالم، يكون فيه الإنتاج الهامشي للشخص متدنياً، بسبب ظروف خارجية، يجعل من غير المحتمل أن يختار الإقامة فيه.

ترى هل هنالك عوامل مستقرة أصلاً؟ إنه، بدل الرابطة التي يتلقى الشخص فيها إسهامه المتدني تماماً، سيتصور رابطة أخرى، يكون إسهامه فيها أعلى من إسهامه في الرابطة الأولى، لذلك يترك الأولى (مُعِدًّاً إياها غير مستقرة.) ترى ألن يتصور، وفق هذه المحاكمة المنطقية، ومن ثم يختار الالتحاق بتلك الرابطة التي يكون فيها إسهامه (وبالتالي ما يُدفَع له) أكبر؟ ألن ينضم كل شخص للرابطة التي يتواجد فيها زملاء أعلى تقديراً وقيمة؟ هل هناك فئة من الكائنات (أكبر

من مجموعة الوحدات) يقيّم بعضها بعضاً، وعلى نحو متبادل، أعلى تقييم، أعني بذلك الفئة «ج» حيث كل فرد فيها هو س، وحيث ج هذه تقيم وجود كل «س» لديها أعلى مما تقيم أية فئة محتملة أخرى من الناس س هذا أو تعطيه قيمة؟ بل حتى لو كانت هناك فئة كهذه، هل يمكن أن توجد مثل هذه الفئة بالنسبة لكل شخص، أي يكون لكل شخص فئة يعطي بعضها بعضاً، وبالتبادل، القيمة الكبرى لعضويته؟

لحسن الحظ، المنافسة لا تكون حادة جداً، إذ لسنا بحاجة لأن نفكر بجماعات كهذه، كل عضو فيها، وجوده أعل قيمة من وجوده في أيٍّ جماعة أخرى محتملة. نحن بحاجة لأن نفكر بجماعات يكون فيها وجود كل عضو أعلى قيمة مما تعطي أية جماعية مستقرة محتملة أخرى قيمة للعضو فيها. أما الجماعة المستقرة ج فهي جماعة ذات تقييم متبادل يبلغ حده الأقصى، حيث تعطي قيمة لوجود كل عضو فيها أكبر من أية جماعة مستقرة محتملة أخرى. من الواضح أن هذا التفسير الدائري «للاستقرار» لا ينفع، وأن نقول «الجماعة التي ستدوم، هي التي لا يهاجر أحد منها» لا يرتبط هذا القول ارتباطاً وثيقاً تماماً بالأفكار الحاملة ـ للنظرية، التي تؤدي إلى نتائج مهمة، مثلاً جماعات مستقرة، لديها مشاكل مماثلة حول شروط الاستقرار، واجهها منظّرو ـ قواعد اللعب، إنما بنجاح جزئي فقط، علماً أن مشكلتنا أصعب نظرياً. (بل الحقيقة، نحن لم نفرض بعد، شروطاً كافية لضمان وجود جماعة نهائية مستقرة، بحيث تكون متجانسة مع كل ما قلنا إنه فوق العدد ن، بمقياس من المقاييس، وأن الدخل النافع لجماعة سكانية ذات ن من الأعضاء = ن2. وهكذا، إذا ما قسمت الجماعة منفعتها بالتساوي، فإنها ستتسع اتساعاً غير محدود، مع ترك الناس لجماعتهم كي يلتحقوا بجماعة أكبر.)

تتحسن التوقعات بالنسبة للروابط المستقرة، عندما ندرك أن الافتراض بأن كل شخص يتلقى فقط ما يتخلى الآخرون عنه، يكون قوياً جداً. فالعالم قد يعطي الشخص شيئاً ما، هو من حقه أكثر مما هو حق الآخرين أن يتخلوا عنه من أجله. وقد تأتي منفعة هامة لشخص، مثلاً، من تواجده في العالم مع

الآخرين، وكونه جزءاً من الشبكة الاجتماعية العادية. فيما إعطاؤه لتلك المنفعة قد لا يتعلق، في جوهره، بأية تضحية من قبل الآخرين. على هذا النحو يمكن للشخص في عالم من العوالم أن يحصل على شيء ذي قيمة أكبر مما تدفع له الرابطة المستقرة التي تعطي وجوده قيمة أكبر. إذ رغم أنهم يتخلون عن الأقل، إلا أنه هو يحصل على الأكثر. وبما أن الشخص يرغب في أن يزيد إلى أقصى حد ما يحصل عليه (بدلاً مما يعطى)، فما من شخص يتصور عالماً يقدر إلى أقصى حد كائنات أدنى، وجوده بالنسبة لهم حاسم الأهمية. لكن لا أحد يختار أن يكون ملكة نحل.

كذلك ما من رابطة مستقرة ستتألف من أشخاص نرجسيين يتنافسون على الأولية بالنسبة لكل الأبعاد. بل ستضم أنواعاً مختلفة من الأشخاص، مع تنوع في التميزات والمواهب، بحيث ينتفع كل منهم من العيش مع الآخرين، نظراً لكون كل منهم ذا فائدة أو متعة كبرى للآخرين، ويكمّلهم. فكل شخص يفضل أن يكون محاطاً بكوكبة من الأشخاص ذوي التميزات والمواهب المتنوعة المساوية لموهبته أكثر من البديل الآخر، وهو أن يكون الضوء المتألق الوحيد في بحر من الناس متوسطي ـ القدرات نسبياً، كما أن الكل يعجب بتفرد الآخر، وينعم بتطوره الكامل في جوانب وإمكانات ظلت دون تطوّر نسبياً[3].

إن النموذج الذي نرسمه هنا، يستحق على ما يبدو البحث بالتفصيل التام. فهو مهم، من حيث الجوهر، ويعد بنتائج عميقة، كما أنه الطريقة الطبيعية لمقاربة الموضوع، أي بالتحديد أفضل العوالم المحتملة كلها، كذلك يشكل ميداناً لتطبيق النظريات الأكثر تطوراً التي تتعامل مع اختيار الكائنات العاقلة (أي بالتحديد نظرية القرار، نظرية اللهو والتحليل الاقتصادي)، وهي الأدوات التي ينبغي أن تكون بالتأكيد مهمة بالنسبة للفلسفة السياسية والأخلاق. إنه ينطبق على هذه النظريات، ليس فقط من خلال استخدام نتائجه في الميدان الذي كان يستهدفه بالأساس، بل من خلال مناقشة وضع، غير ذاك الذي كان يفكر به المنظّرون، والذي يُعدّ، بالمعنى التقني لرجل المنطق، نموذجاً للنظريات.

النموذج المُسقَط على عالمنا

في عالمنا الفعلي، ما يصاحب نموذج العوالم المحتملة هو نطاق واسع ومتنوع من الجماعات السكانية التي يمكن للناس أن يدخلوا فيها إن يتم قبولهم، ويتركوها إن يرغبوا، ليشكلوا طبقاً لرغباتهم، المجتمعات التي يمكن فيها تطبيق التجربة اليوطوبية، أو العيش وفق أساليب مختلفة، أو المتابعة بشكل إفرادي أو جماعي للرؤى البديلة للخير والصالح العام. تفاصيل مثل هذا الترتيب الذي نطلق عليه اسم الإطار، وبعض فضائله، ستظهر ونحن نمضي قدماً. فهناك اختلافات مهمة بين النموذج وإسقاط النموذج على العالم الفعلي. أما المشكلات المتعلقة بتفعيل الإطار في العالم الفعلي فتنشأ من الانحرافات القائمة بين حياتنا الفعلية المرتبطة بالأرض ونموذج العوالم المحتملة. الذي كنا قد ناقشناه، مع طرح سؤال يتعلق بما إذا كان تحقيق النموذج نفسه سيكون مثالياً أم لا، غير أن أفضل ما نستطيع تحقيقه هنا هو إسقاط باهت له.

1 - خلافاً للنموذج، لا يمكننا إيجاد كل الناس الذين نرغب بوجودهم، بحيث لو كانت الرابطة التي تضمك، تقيّم التقييم التبادلي الأعظمي المحتمل، فإن أعضاءها الآخرين قد لا يكون لهم وجود، عملياً، والأشخاص الآخرين الذين تعيش بينهم فعلاً، لا يشكلون الأفضل بالنسبة لك. كذلك قد يكون هناك نوع خاص من المجتمعات ترغب في أن تعيش فيه، لكنه غير كافٍ لأن يرغب الناس الفعليون الآخرون بأن يعيشوا فيه، ويوفروا له سكاناً صالحين. ففي النموذج، هناك دائماً، بالنسبة لنطاق متنوع من المجتمعات غير الاستغلالية، ما يكفي من الأشخاص الآخرين الذين يرغبون في العيش في واحد منها.

2 - خلافاً للنموذج، أي في مجتمعات العالم الفعلي، نجد أن بعضها يصطدم ببعض، مما يخلق مشاكل خاصة بالعلاقات الخارجية والدفاع عن النفس، والصيغ اللازمة لفض النزاعات وحل الصراعات بين المجتمعات. (أما في

النموذج، فهناك رابطة ما تصطدم بأخرى في حالة وحيدة فقط، هي أن تسحب منها بعض أعضائها.)

3 - في العالم الفعلي، هناك تكاليف معلوماتية تتحملها، لكي تكتشف أي المجتمعات الأخرى موجودة هناك، وماذا تشبه، إضافة إلى تكاليف التحرك والترحال حين تذهب من مجتمع إلى آخر.

4 - الأكثر من ذلك، في العالم الفعلي ثمة بعض المجتمعات التي تحاول أن تحافظ على بعض أعضائها الجاهلين لطبيعة المجتمعات البديلة الأخرى التي قد يلتحقون بها، كما تحاول أن تمنعهم من التخلي بحريتهم عن مجتمعهم للالتحاق بمجتمع آخر. هذا يثير مشكلة، وهي: كيف ينبغي إضفاء الصبغة المؤسساتية على حرية الحركة وتعزيزها، في حين يكون هناك البعض، ممن يرغبون في الحد منها.

لكن انطلاقاً من الفوارق الهائلة بين العالم الفعلي ونموذج العوالم المحتملة، ترى ما هي علاقة ذلك العالم المتخيَّل بالعالم الفعلي؟ على المرء أن لا يكون متسرعاً كثيراً هنا أو في أي مكان آخر، بالنسبة لتخيلات كهذه. إذ أنها توحي بالكثير مما يتعلق بظروفها. كما لا يمكن للمرء أن يعلم كم سنكون راضين عما أنجزنا في اختيارنا بين بدائلنا، دون أن نعلم المدى الذي ننحرف فيه عن رغباتنا المتخيلة: فمن خلال تحقيق رغبات كهذه فقط، وإدخال شدتها في الصورة، يمكننا أن نفهم جهود الناس المبذولة لتوسيع نطاق بدائلهم المفضلة حالياً. أما التفاصيل التي يغرق فيها بعض المؤلفين، فتدل على امحاء الخط الفاصل لديهم بين الخيال والواقع، ناهيك عما يتم التكهن به فعلياً، مثال على ذلك، يرى فورييه أن البحار ستنقلب إلى عصير ليمون، كما ستتطور مختلف الأسود وكذلك مختلف النمور بحيث تصبح صديقة للإنسان، وهلم جراً. بل حتى أغرب الآمال والتكهنات (كما في كتاب تروتسكي «الأدب والثورة») تلك التي تعبر عن آلام وأشواق ما، حين نحذفها من الصورة الخاصة بنا، سيتركها ذلك ثلاثية الأبعاد فقط. أنا هنا لا أسخر من مضمون رغباتنا، ذاك الذي لا يتجاوز ما هو عملي، وما علينا أن نعتبره ملائماً في المستقبل وحسب، بل يتجاوز حتى

الممكن، كما أنني لا أرغب في إنكار الخيال، أو التقليل من آلام كوننا محدودين بما هو ممكن فقط.

إن تحقيق العوالم ـ الممكنة، يتعلق باستيفاء شروط عدة، لا نستطيع عملياً استيفاءها كلها، بل نستطيع استيفاء الكثير منها. لكن حتى إن كان استيفاؤها كلها سيكون هو الوضع الأفضل، فليس من الواضح (بناء على أننا لا نستطيع استيفاء الكل) أن علينا أن نحاول استيفاء كل شرط من الشروط التي يمكن استيفاؤها، حتى لو كان بالإمكان استيفاء هذه الأخيرة بشكل مشترك. ولربما الاقتراب من فقدان مجمل الشروط أسوأ من الانحرافات الكبيرة، كذلك ربما علينا أن ننتهك عامدين متعمدين بعض الشروط التي يحتمل أن نستوفيها، لكي نعوض أو نعدل الانتهاك (الضروري) لبعض الاعتبارات الأخرى[4].

إن تأملنا بالحجج البديلة المتعلقة بالإطار. ومناقشة الاعتراضات عليها، تشكل بالنسبة لنا قضية خاصة بالاقتراح القائل إنه سيكون من الأفضل تحقيق الإطار مقارنة بتحقيق البدائل، الأكثر انحرافاً حتى عن نموذج العوالم ـ المحتملة. هنا علينا أن نلاحظ أن بعض الطرق التي ينحرف بها الإطار عن نموذج العوالم ـ المحتملة، رغم أن صنع الإطار مرغوب على نحو أقل من نموذج العوالم المحتملة، يجعله مرغوباً أكثر من أي وضع آخر قابل للتحقق عملياً. مثال على ذلك، لدى التشغيل العملي للإطار، سيكون هناك عدد محدود فقط من المجتمعات، بحيث أنه بالنسبة لكثيرين من الناس، ما من مجتمع منها سيكون مستوفياً تماماً للقيم التي يريدونها، وللوزن الذي يعطونه لها. فحسب الإطار. يختار كل فرد المجتمع الفعلي الذي يقترب أكثر من إمكانية تحقيق ما هو الأهم بالنسبة له. لكن مشكلة عدم وجود مجتمع يلائم بالضبط قيم المرء، تنشأ فقط لأن الناس يختلفون حول قيمهم وأوزانهم. (وإذا لم يكن هناك اختلاف، سيكون هناك ما يكفي من الناس الآخرين للالتحاق بالمجتمع المرغوب به تماماً.) لذلك لن تكون هناك طريقة لتلبية كل القيم لأكثر من شخص واحد، إن كان من الممكن تلبية مجموعة واحدة فقط من القيم. أما الأشخاص الآخرون فستكون لديهم قيم

تلبى على نحو يزيد أو ينقص. لكن إذا كان هناك نطاق متنوع من المجتمعات، حينذاك (إن تحدثنا بشكل تقريبي)، سيكون المزيد من الأشخاص قادرين على الاقتراب أكثر من الكيفية التي يودون العيش بها، مقارنة بما إذا كان هناك نوع واحد فقط من المجتمعات.

الإطار

سيكون من المحبط، إن كان هناك حجة واحدة فقط، أو مجموعة مترابطة من الأسباب، المتعلقة بصلاحية وصف بعينه لليوتوبيا. فاليوتوبيا هي البؤرة لأسلاك مختلفة كثيرة مجدولة من الطموح الذي يريد أن يكون هناك مسالك نظرية كثيرة تؤدي إليها. فدعونا نضع مخططاً لبعض هذه المسالك النظرية البديلة التي يدعم بعضها بعضاً.

المسلك الأول يبدأ بحقيقة مفادها أن الناس مختلفون. إنهم يختلفون في الطبع، المصالح، المقدرة الفكرية، المطامح، النزعات الطبيعية، الميول الروحية، ونوعية الحياة التي يودون أن يحيوها. كما يختلفون في القيم التي يحملونها، ويعطون أوزاناً مختلفة للقيم التي يشتركون فيها. (إنهم يودون العيش في مناخات مختلفة - بعضهم يود العيش في الجبال، الآخر في السهول، الصحارى، السواحل، المدن، البلدات.. إلخ) وليس هناك سبب يدعونا لأن نفكر أن هناك مجتمعاً يمكن أن يقوم بدور المجتمع المثالي لكل الناس، بل هناك الكثير من الأسباب التي تدعونا للتفكير بأنه لا يوجد مثل هذا المجتمع.

إن بإمكاننا أن نميز بين الأمور التالية:

I - بالنسبة إلى كلِّ شخص، هناك نوع من الحياة هو الأفضل موضوعياً بالنسبة له.

آ - الناس متماثلون تماماً، من حيث أن هناك نوعاً من الحياة هو المفضل موضوعياً لدى كل منهم.

ب -الناس مختلفون، من حيث أنه لا يوجد نوع واحد من الحياة هو المفضل موضوعياً لدى كل منهم، و

1 -الأنواع المختلفة للحياة متماثلة تماماً، بحيث يكون هناك نوع واحد من المجتمعات (يلبي تقييدات معينة) يُعد بشكل موضوعي، الأفضل بالنسبة للجميع.

2 -الأنواع المتعددة للحياة مختلفة، بحيث لا يكون هناك نوع واحد من المجتمعات (يلبي تقييدات معينة) يعد بشكل موضوعي هو الأفضل (لا يهم أي نوع من أنواع هذه الحياة المختلفة هو الأفضل بالنسبة لهم.)

II - بالنسبة لكل شخص، وبقدر ما يمكن للمعايير الموضوعية للخير أن تقول لنا (وكذلك بقدر ما تكون هذه موجودة)، ثمة نطاق واسع من أنواع الحياة بالغة التباين تعد هي الأفضل، وما من نوع آخر يعد موضوعياً الأفضل بالنسبة له من أي نوع موجود في هذا النطاق، كذلك ما من نوع ضمن النطاق يعد موضوعياً أفضل من نوع آخر[5]. كما لا يوجد مجتمع يعد موضوعياً هو الأفضل بالنسبة لعيش كل مجموعة منتقاة من عدة مجموعات ذات حياة ليست أدنى موضوعياً.

بالنسبة لأغراضنا من هذه النقطة، إما I ب2 أو II سيفيد أشخاصاً مثل: ويتغنشتاين، إليزابيت تايلور، برتراندرسل، ثوماس ميرتون، يوغي بيرا، آلن غنسبرغ، هاري وولغسن، ثورو، كاسي سترنيجيل، بيكاسو، آينشتاين.. إلخ. كما يفيدك أنت ووالديك. فهل هناك حقاً نوع من الحياة هو الأفضل بالنسبة لكل واحد من هؤلاء؟ لنتصورهم جميعاً يعيشون في أي يوتوبيا رأيت وصفها بالتفصيل. حاول أن تصف المجتمع الأفضل بالنسبة لكل هؤلاء الأشخاص كي يعيشوا فيه. أهو مجتمع ريفي أم مديني؟ يتمتع بترف مادي شديد أم بالتقشف في تلبية الحاجات الأساسية؟ ما هي العلاقات بين الجنسين مثلاً؟ هل هنالك أي مؤسسة تشبه مؤسسة الزواج؟ هل يمنع فيه تعدد الزوجات؟ هل تتم تربية الأطفال من قبل والديهم؟ هل هناك ملكية خاصة؟ هل هناك حياة هادئة آمنة، أم حياة كلها مغامرات، تحديات، مخاطر، وفرص لإثبات البطولة؟ هل هناك دين

واحد، العديد من الأديان، أو لا دين البتة؟ إلى أي مدى من المهم أن يكون هناك دين في حياة الناس؟ هل ينظر الناس إلى حياتهم بوصفها تتمركز تمركزاً مهماً على الشؤون الخاصة، أم على الشأن العام وقضايا السياسة العامة؟ هل هم مكرسون، بعقلية واحدة، لأنواع بعينها من الإنجازات والعمل، أو المتع والبطالة، أي أنهم يركزون على أنشطة حياة فارغة مرضية وكاملة؟ هل يرى الأطفال تربية متسامحة، أم متزمتة؟ على ماذا يركّز تعليمهم؟ وهل ستكون الرياضة مهمة في حياة الناس (كمتفرجين أو مشاركين)؟ والفن؟ هل المتع الحسية هي الغالبة أم الأنشطة الفكرية؟ أم ماذا؟ هل سيكون هناك أزياء للملابس؟ وهل سيبذل جهد كبير ويتم تحمل مشاق لتحسين المظهر؟ ثم ما هو الموقف تجاه الموت؟ وهل التكنولوجيا والآلات تلعب دوراً هاماً في المجتمع؟ وهلم جراً.

فكرة أن هناك جواباً واحداً كاملاً، هو الأفضل كرد على هذه الأسئلة، ومجتمع واحد هو الأفضل لأن يعيش فيه كل الناس، تبدو لي فكرة غير معقولة. (وكذلك فكرة وجود مجتمع من هذا النوع، ندرك الآن تماماً بأنها معقولة أكثر). فلا أحد يحاول أن يصف اليوتوبيا، ما لم يكن قد قرأ مؤخراً، ومن جديد، أعمال شكسبير مثلاً، تولستوي، جين أوستن، رابليه، دستويفسكي، كي تذكره هذه الأعمال بالمدى الذي تختلف فيه حياة الناس (كما ستذكره أيضاً بمدى تعقيدها، انظر المسلك الثالث، أدناه.)

لقد اختلف مؤلفو اليوتوبيا اختلافاً شديداً فيما بينهم، وكل منهم على ثقة كبيرة بفضائل رؤيته وصحة نظرته الفريدة (لا أقل من اختلاف الناس المدرجة أسماؤهم آنفاً)، من حيث المؤسسات وأنواع الحياة التي يقدمونها لمحاكاتها. وعلى الرغم من أن صورة المجتمع المثالي التي يقدمها كل منهم في غاية البساطة، (حتى بالنسبة للمجتمعات التي ستناقش لاحقاً)، إلا أن علينا أن نأخذ حقيقة الاختلافات على محمل الجد. فما من مؤلف يوتوبيا جعل الجميع في المجتمع يعيشون الحياة نفسها بالضبط، أو خصص المقدار الزمني نفسه بالضبط للأنشطة ذاتها. ولم لا؟ ألا تعد العقول أيضاً مضادة لنوع واحد فقط من المجتمعات؟

النتيجة التي نتوصل إليها هي أنه لن يكون هناك نوع واحد من الجماعات السكانية، ولن يوجد نوع واحد من الحياة في اليوتوبيا. بل هذه تتألف من يوتوبيات، من جماعات كثيرة مختلفة ومتباينة، يعيش فيها الناس أنواعاً مختلفة ومتباينة من الحياة وفي كنف مؤسسات مختلفة. غير أن بعض أنواع الجماعات ستكون أكثر جاذبية من جماعات أخرى بالنسبة لمعظم الناس ولسوف تكبر الجماعات وتتضاءل. إذ يترك الناس بعضها لجماعات سكانية أخرى، أو يقضون حياتهم كلها في جماعة واحدة. اليوتوبيا هي إطار ليوتوبيات عديدة، مكان يكون فيه الناس أحراراً للانضمام إلى بعضهم طوعياً، كي يتابعوا ويحاولوا معاً تحقيق رؤيتهم الخاصة بالحياة المثلى في مجتمع مثالي، لكن حيث لا أحد يمكنه فرض رؤيته الطوباوية الخاصة على الآخرين[6]. فالمجتمع الطوباوي هو مجتمع النزعة الطوباوية. (البعض طبعاً يمكن أن يكونوا راضين حيث هم. وليس كل واحد سيلتحق بجماعات تجريبية خاصة، كما أن الكثيرين، ممن يمتنعون في البداية، سينضمون إلى جماعات سكانية لاحقاً، حين يغدو واضحاً كم هي عملية، وكم تجدي نفعاً.) نصف الحقيقة التي أود أن أقدمها هنا تقول إن اليوتوبيا هي ما بعد اليوتوبيا: أي البيئة التي يمكن فيها إجراء تجارب طوباوية، البيئة التي يكون الناس فيها أحراراً في أن يفعلوا اشياءهم الخاصة، البيئة التي يجب تحقيقها، إلى حد كبير أولاً، إن كان المزيد من الرؤى الطوباوية الخاصة يجب أن يتحقق باستمرار.

وإذا لم يكن بالإمكان تحقيق كل الأشياء الجيدة في الوقت نفسه، كما لاحظنا في بداية الفصل، فلابد أن تتم بعض الاستثناءات. المسلك النظري الثاني يلاحظ أن هناك سبباً ضئيلاً للاعتقاد بأن نظاماً وحيداً واحداً لإجراء تلك الاستثناءات يتطلب موافقة شاملة. والمجتمعات المختلفة، حيث كل منها فيه مزيج مختلف قليلاً، ستقدم نطاقاً يمكن لكل فرد أن يختار منه ذلك المجتمع الذي يقارب على نحو أفضل ميزانه القائم بين قيم متنافسة. (أضدادها سيدعون هذا بالمفهوم الشطائري، أي على المائدة مختلف أنواع المأكولات) لليوتوبيا، ويفضلون المطاعم التي تقدم نوعاً واحداً من الطعام على الغداء أو العشاء، أو بالأحرى يفضلون البلدة ذات المطعم الواحد الذي يقدم طبقاً واحداً من المأكولات.

معدات تصميم ومعدات تنقية

يقوم المسلك النظري الثالث إلى إطار اليوتوبيا بالأساس، على حقيقة مفادها أن الناس كائنات معقدة، مثلما هي شبكات العلاقات المحتملة التي تقوم بينهم. لنفترض (بشكل زائف) أن الحجج السابقة خاطئة وأن نوعاً واحداً من المجتمعات هو الأفضل بالنسبة للكل، كيف ترانا نكتشف شكل هذا المجتمع؟ ثمة طريقتان تلوحان لنا، سندعوهما بمعدات التصميم ومعدات التنقية.

تنشئ معدات التصميم شيئاً ما (أو وصفاً له) من خلال إجراء لا يتعلق أساساً بتطوير أوصاف لأشياء أخرى من نمطه. نتيجة العملية هي شيء واحد في حالة المجتمعات، بمعنى أن نتيجة عملية التصميم هي توصيف مجتمع واحد يحصل عليه الناس (أو شخص واحد) وهم جالسون يتأملون ما هو المجتمع الأفضل. ثم بعد اتخاذ القرار، ينطلق الجميع لكي يجعلوا كل شيء نمطياً بالنسبة لهذا النموذج الواحد.

لكن نظراً للتعقيد الهائل الذي يتصف به الإنسان، برغباته الكثيرة، طموحاته، دوافعه، مواهبه، أخطائه، أهوائه، سخافاته، ونظراً لكثافة مستوياته المتشابكة والمتداخلة، أوجهه، علاقاته (هنا لنقارن ذلك التعقيد الذي يصفه الروائيون، برقة الوصف الذي يصفه علماء الاجتماع للإنسان)، كذلك نظراً لتعقيد المؤسسات والعلاقات ما بين الأشخاص، والتعقيد الذي يتصف به تنسيق أفعال الكثيرين من الناس، سيغدو من غير المحتمل إلى حد كبير إمكانية التوصل، حتى لو كان هناك نمط مثالي واحد للمجتمع، إلى ذلك النمط وفق هذا الطراز الأولي (بالنسبة للمعرفة الراهنة). بل حتى لو افترضنا أن عبقرية عظيمة ما جاءت مطابقة للنسخة الأصلية، من تراه لديه الثقة بأنها ستعمل على خير ما يرام؟

إن الجلوس في هذه المرحلة المتأخرة من التاريخ، والحلم بتوصيف المجتمع الكامل ليس هو بالطبع، كالانطلاق من الصفر. فالمتاح لنا الآن معرفة جزئية بنتائج استخدام معدات غير معدات التصميم، منها الاستخدام الجزئي لجهاز التنقية الموصوف أدناه. ولسوف يكون من المفيد أن نتصور إنسان الكهف، وهو جالس مع أصحابه يفكرون معاً طوال الوقت، ما هو المجتمع المحتمل الأفضل بالنسبة لهم، ثم ينطلقون معاً لتأسيسه. ترى أليس هناك أسباب تجعلك تبتسم من تطبيق هذا علينا؟

تشتمل معدات التنقية على العملية التي تزيل (تصفّي خارجاً) الكثير من مجموعة كبيرة من البدائل. العاملان الحاسمان اللذان يبتان بالنتائج النهائية، إنما هما الطبيعة الخاصة لعملية التصفية (وما هي الصفات التي تنتقي بناء عليها) وكذلك الطبيعة الخاصة لمجموعة البدائل التي تعمل عليها (وكيف تتوالد هذه المجموعة). عمليات التنقية مناسبة خصوصاً للمصممين الذين يمتلكون معرفة محدودة، والذين لا يعرفون بالضبط طبيعة المنتَج النهائي المرغوب. إذ أن ذلك يمكّنهم من الانتفاع بمعرفتهم بالشروط المحددة التي لا يريدون أن تُنتَهك لدى إقامتهم المصفاة القانونية لرفض المنتهكين. فقد يتبين أن من المستحيل تصميم مصفاة ملائمة، وقد يجري المرء عملية تنقية أخرى من أجل مهمة التصميم هذه. لكن عموماً يبدو أنه سيكون مطلوباً معرفة أقل (بما في ذلك معرفة ما هو مرغوب) لإنتاج مصفاة ملائمة، حتى تلك التي تتلاقى بشكل فريد على نوع بعينه من الإنتاج، مقارنة بما هو ضروري لإنتاج منتج أو منتجات من الصفر فقط.

الأكثر من ذلك، إذا كانت عملية التنقية هي من النمط الذي يشتمل على طريقة متنوعة لتوليد المرشحين الجدد، بحيث تتحسن نوعيتهم مع تحسن نوعية الأعضاء الذين يبقون بعد عمليات التنقية السابقة، كما تشتمل أيضاً على مصفاة متنوعة تصبح انتقائية أكثر مع تحسن نوعية المرشحين الذين يتم إدخالهم (أي أنها ترفض بعض المرشحين الذين مروا سابقاً بنجاح عبر المصفاة)، حينذاك يمكن للمرء بشكل مشروع أن يتوقع أن تكون استحقاقات ما تبقى بعد عملية طويلة ومستمرة من التصفية، عالية جداً بالحقيقة. لكن ليس علينا أن نتباهى كثيراً بنتائج عمليات التصفية، لكونها تجري علينا نحن أنفسنا.

فمن جهة، أفضلية الاعتبارات التي تؤدي بنا لأن نوصي بعملية تنقية لدى إقامتنا المجتمعات، يكون التطور هو العملية الخاصة بخلق كائنات حية يتم اختيارها على نحو مناسب من قبل إله متواضع لا يعلم بالضبط ما هي صورة الكائن الذي يرغب في خلقه(*).

(*) لنقارن هنا: «ليس هذا العالم الذي يسكنه الإنسان هو أول الأشياء الأرضية، التي خلقها الإله. لقد صنع عوامل عدة قبل عالمنا هذا، لكنه دمرها كلها لأنها لم ترق له إلى أن خلق عالمنا». لويس غينزبرغ، أساطير الإنجيل (نيويورك: سايمون وشستر، 1961) ص2.
إن موضوع معدات التنقية بكامله مهم وحاسم، كذلك كيف عليها أن تعمل بالنسبة لمختلف أنواع المهام، أمر مهم إلى حد كبير. فليس هناك، حسب علمي، أية نظرية تفصيلية حول المصافي المثالية (بالنسبة لمهامها) وسماتها. غير أن المرء يتوقع أن العمل على نماذج التطور الرياضية (ونظرية التطور ذاتها) سيكون مفيداً وموحياً في البداية لإنشاء نظرية عامة كهذه. انظر ر. ث. ليونتين «التطور ونظرية اللُعب»، مجلة البيولوجيا النظرية، 1960، هوارد ليفن «التنوع الوراثي وتنوع البيئات: جوانب تتعلق بالرياضيات».
لنتأمل، كمثال آخر قضايا الهندسة الوراثية. فكثير من البيولوجيين يميلون للاعتقاد أن المشكلة هي مشكلة تصميم، وتحديد الأنماط الأفضل للأشخاص، بحيث يتمكن البيولوجيون من المضي قدماً لإنتاجهم. بالتالي هم يهتمون بماهية تنوع الأشخاص الذين ينبغي أن يوجدوا، ومن يتحكم بهذه العملية. كما أنهم لا يميلون للاعتقاد، ربما لأن ذلك ينتقص من أهمية دورهم، وأهمية النظام الذي يديرون فيه «دكانهم الوراثي»، بمطابقة المواصفات الفردية (ضمن حدود أخلاقية معينة) للوالدين المستقبليين. كذلك لا يعتقدون برؤية أي عدد محدود من أنماط الأشخاص التي تلتقي عليها خيارات الناس، إن كان بالحقيقة سيحدث أي التقاء كهذا. نظام «الدكان» هذا يتصف بفضيلة كبرى، هي أنه لا يتعلق بقرار مركّز يثبّت النمط أو الأنماط الإنسانية في المستقبل. وإذا كان هناك اهتمام بأن بعض المعدلات الهامة سوف تتبدل، مثال على ذلك معدلات الذكور والإناث، فإن بإمكان الحكومة أن تطلب بأن يجري التحكم بالنسل، بحيث يتلاءم مع معدل معين. لنفترض، للتبسيط، أن المعدل المرغوب هو 1:1، يمكن أن يطلب من المستشفيات والعيادات (على الأقل كترتيب خاص بحفظ السجلات) أن يزاوجوا الأزواج الذين يرغبون بطفل ذكر مع أولئك الذين يرغبون بأنثى، قبل أن يساعدوا أي زوجين في تحقيق رغباتهما. وإذا ما رغب المزيد من الأزواج ببديل واحد، سيدفعون الآخرين لتشكيل الزوج المضاد بين الزوجين، وسوف يتطور السوق نحو المنفعة الاقتصادية لأولئك اللامبالين بالنسبة لجنس ولدهما التالي. إن الحفاظ على معدل أكبر كهذا، سيبدو أكثر صعوبة في نظام تحرري صرف. فحسب هذا النظام، إما أن يشارك
==

إن عملية التنقية لتحديد المجتمع الذي قد يخطر بالبال، إنما هي العملية التي يخطط فيها الناس للمجتمع المثالي، بعد أن يتفحصوا أنواعاً مختلفة كثيرة من المجتمعات، ينتقدوا بعضها، يلغوا بعضها، ويعدلوا مواصفات بعضها الآخر، إلى أن يتوصلوا إلى المجتمع الذي يعتبرونه هو الأفضل. هذه، ولا شك، هي الكيفية التي يمكن بها لأي فريق تصميم أن يعمل، ولذلك يجب ألا يفتَرض أن معدات التصميم تلغي معدات التصفية. (كذلك لا حاجة لأن تلغي معدات التصفية جوانب التصميم، خاصة في عملية التناسل.) لكن ليس باستطاعة المرء البت سلفاً: أي الأشخاص سيتوصلون إلى الأفكار الأفضل، حيث كل الأفكار يجب تجريبها (لا محاكاتها فقط على الحاسوب) لكي نرى كيف ستعمل. كما أن بعض الأفكار ستخطر بالبال فقط، ونحن نجرب (عملياً) توصيف الأنماط التي تطورت نتيجة التنسيق العفوي لأفعال الكثير من الناس.

وإذا كان لابد من تجريب الأفكار عملياً، لابد من أن يكون هناك كثير من المجتمعات، لكي تجرب أنماطاً مختلفة. أما عملية التنقية، عملية إزالة مجتمعات يشتمل عليها إطارنا، فهي بسيطة للغاية تتلخص بالتالي: أن يجرب الناس العيش في مختلف المجتمعات، ومن ثم يتركون أو يعدلون قليلاً المجتمعات التي لا يحبونها، (يجدونها ناقصة.)

بعض المجتمعات سوف يتم التخلي عنها، مجتمعات أخرى ستكافح وتستمر في البقاء، أخرى ستنشق على نفسها، فيما مجتمعات أخرى ستزدهر وتكسب أعضاء بحيث تتضاعف في مكان آخر. كل مجتمع يجب أن يكسب ويتمسك بالتماسك الطوعي لأعضائه، دون أن يفرض نمطاً معيناً على الجميع، ولسوف تكون النتيجة نمطاً واحداً إذا، وإذا فقط، اختار كل منهم بشكل طوعي العيش طبقاً لنمط المجتمع ذاك.

الوالدان في خدمات معلوماتية تتحكم بالولادات الحديثة، وبذلك يمكن معرفة أي الجنسين هو المقصر (بالتالي يكون مطلوباً أكثر في وقت لاحق من العمر)، وبذلك يمكن تعديل أنشطتهم، أو أن يساهم الأفراد المهتمون بعمل خيري يقدم أعطيات تحافظ على المعدل، أو يترك المعدل 1:1، مع أسرة جديدة وتطوير أنماط اجتماعية.

تدخل معدات التصميم في مرحلة توليد مجتمعات محددة يمكن العيش فيها وتجريبها. كما يمكن لأي مجموعة من الناس أن تصمم نمطاً، وتحاول أن تقنع الآخرين بالمشاركة في مغامرة إقامة المجتمع لتكوين ذلك النمط. أصحاب الرؤى والمعتوهون، المجانين والقديسون، الرهبان والفاسقون، الرأسماليون والاشتراكيون.. إلخ كلهم يمكن أن تكون لهم تجربتهم، لبناء المجتمع الذي يرونه وإنشاء النموذج الذي يغريهم. لكن لا ينبغي الاعتقاد أن كل نمط يجرَّب سيتم تصميمه، صراحة، من جديد. فالبعض سيخطط لتعديلات، مهما تكمن طفيفة، لأنماط أخرى موجودة سابقاً (حين ينظر إليها بعد الاحتكاك)، كما أن تفاصيل أخرى كثيرة سيتم اقتراح إدخالها بشكل عفوي في بنية المجتمعات التي يوجد فيها زاوية انحراف. وبما أن المجتمعات تصبح أكثر جاذبية لأفرادها، فإن الأنماط التي تم تبنيها سابقاً، باعتبارها أفضل المتاح سيتم رفضها. ومع تحسن المجتمعات التي يعيش أفرادها فيها (طبقاً للمنظور الذي يرون منه الأمور)، فإن الأفكار المتعلقة بالمجتمعات الجديدة غالباً ما تتحسن أيضاً.

بالتالي، يحقق تفعيل الإطار الخاص باليوتوبيا الذي نقدمه هنا، فوائد عملية التنقية، دامجاً بشكل متبادل تحسين التفاعل بين المصفاة والمنتجات الباقية على قيد الحياة من عملية التناسل، بحيث تتحسن نوعية النسل والمنتجات غير المرفوضة(*). الأكثر من ذلك، وانطلاقاً من ذاكرات الناس والسجلات التاريخية، تكون هناك سمة خاصة هي أن البديل المرفوض من قبل (أو نسخته المعدلة قليلاً) يمكن التخلي عنه ربما لأن شروطاً جديدة أو متغيرة، تجعله حينذاك يبدو واعداً وملائماً أكثر. هذا خلافاً للتطور البيولوجي الذي لا يمكن بسهولة أن نتذكر معه التغيرات المرفوضة سابقاً، حين تتغير الشروط. كذلك، يشير التطوريون إلى مزايا التباين الوراثي (متعدد الأنماط ومتعدد التحولات)

(*) هذا الإطار ليس هو عملية التنقية المحتملة الوحيدة المتعلقة بمهمة التوصل إلى المجتمع الأفضل أو المرغوب أكثر (رغم أنني لا أفكر بآخر يتصف بفضائل تفاعل خاصة إلى حد كبير للغاية.) لذلك الفضائل العامة لعمليات التنقية التي تمتاز بها على معدات التصميم لا تشكل حجة فريدة بالنسبة لها.

عندما تتغير الظروف تغيراً كبيراً. مزايا مماثلة، يتصف بها نظام المجتمعات المتنوعة والمنظمة وفق خطوط مختلفة، ربما تشجع مختلف أنماط الشخصية، ومختلف أنماط القدرات والمهارات.

الإطار كأرضية طوباوية عامة

إنه لملائم على نحو خاص، استخدام جهاز تنقية يعتمد على قرارات الناس الإفرادية في أن يعيشوا في مجتمع بعينه أو يتركوه. ذلك أن الغرض النهائي من إقامة اليوتوبيا هو الحصول على مجتمعات يرغب الناس بالعيش فيها ويختارون ذلك بملء إرادتهم أو على الأقل، يجب أن يكون هذا هو التأثير الجانبي لبنية طوباوية ناجحة. وعملية التنقية المقترحة ستحقق هذا. الأكثر من ذلك أن جهاز التنقية الذي يعتمد على قرارات الناس، له مزايا معينة تفوق ذاك الذي يعمل بصورة آلية، نظراً لعجزنا عن صوغ مبادئ واضحة يمكن أن تتعامل بشكل صحيح، وبصورة مسبقة، مع كل الأوضاع المعقدة والمتنوعة التي تنشأ. فنحن غالباً ما نذكر المبادئ الأولية، دون أن نفكر بأننا يمكن أن نعزز سلفاً كل الاستثناءات بالنسبة للمبدأ. لكن رغم أننا قد نتمكن من أن نصف مسبقاً كل الاستثناءات من المبدأ، إلا أننا نظن أننا غالباً ما نستطيع معرفة أن وضعاً بعينه، يمثل لنا، هو الاستثناء[10].

كذلك، لن نكون قادرين سلفاً أن نبرمج، بشكل آلي، جهاز تصفية، كي نرفض كل ما يجب أن يرفض فقط (إما موضوعياً، أو بحسب وجهة نظرنا الآن أو في وقت آخر). ولسوف نضطر لأن نترك فسحة لحكم الناس على كل حالة بعينها. هذه بذاتها ليست حجة تبرر أن يحكم كل شخص بذاته. ولا هي البديل الوحيد للتطبيق الآلي على قواعد واضحة الصياغة، عمل النظام يعتمد كلياً عليها، وخياراته تتم دون أي خطوط إرشاد على الإطلاق، كما هو واضح من وجود نظامنا القانوني. لذلك، كوننا غير قادرين على ذكر أو برمجة مبادئ لا استثناء فيها سلفاً، لا يكفي، بذاته، لأن أحصل على بديلي المفضل لخيار

كل إنسان، ولا يتم إنشاء خطوط هداية سلفاً (باستثناء خطوط الهداية تلك التي تحمي هذه الحجة المفضلة.)

لقد ناقشنا أنه حتى إذا كان هناك نوع واحد من المجتمعات مفضل لدى كل شخص ولدى جميع الأشخاص، فإن الإطار الموضوع هو الوسيلة الأفضل لاكتشاف طبيعة ذلك المجتمع. فالكثير من الحجج الأخرى يمكن ويجب أن تتأثر بالنظرة القائلة: حتى لو كان هناك نوع واحد من المجتمعات يفضله الجميع، فإن عمل الإطار (1) يكون أفضل من أجل تكيف كل شخص مع الصورة التي يكون عليها المجتمع، (2) يكون أفضل لكي يصير الجميع مقتنعين بأن الصورة هي بالحقيقة صورة المجتمع الأفضل، (3) يكون أفضل بالنسبة لأعداد كبيرة من الناس الذين يصبحون مقتنعين جداً، و(4) يكون أفضل طريقة لاستقرار مجتمع كهذا، يعيش فيه الناس بأمان وتسامح، وفق ذلك النمط الخاص. هنا لا أستطيع أن أقدم هذه الحجج الأخرى (كما لا أستطيع أن اقدمها كلها في أي مكان، متفهماً تماماً لماذا تدعم صحة الوضع). لكن بودي أن ألاحظ أن الحجج المتعلقة بالإطار، المقدَّمة والمذكورة هنا، تكون أكثر قوة حتى، عندما نسقط الافتراض (الزائف) بأن هناك نوعاً واحداً من المجتمعات هو الأفضل بالنسبة للجميع، وبذلك نكف عن إساءة تفسير المشكلة باعتبارها مشكلة المجتمع ذي النمط الوحيد الذي ينبغي على كل فرد أن يعيش فيه.

للإطار ميزتان تفوقان كل نوع آخر من مزايا اليوتوبيا: الأولى، أنه سيكون مقبولاً من كل طوباوي تقريباً، في نقطة ما من المستقبل، مهما تكن رؤيته الخاصة لهذا العالم. والثانية، أنه لا يضمن التحقيق أو النصر الكامل لأية رؤية طوباوية بعينها(*)، فأي طوباوي سيوافق على أن إطارنا هو الإطار المناسب الوحيد

(*) إنني أقول كل طوباوي تقريباً وتقريباً كل الرؤى الطوباوية الخاصة، لأنه من غير المقبول ولا ينسجم مع الطوباويين فكرة استخدام القوة والهيمنة، لذلك أقول «معظم الطوباويين» بسبب الوضع المحتمل الآتي:

1 - النمط «ن» هو الأفضل، ليس بالنسبة للأشخاص غير الفاسدين وحسب، بل ايضاً للأشخاص الفاسدين.

==

لمجتمع من الناس الصالحين، لأنه يعتقد أن الناس الصالحين سيختارون بصورة طوعية العيش وفق النمط الخاص الذي يفضله، إن كانوا عاقلين مثله، وبالتالي قادرين مثله أيضاً على رؤية امتيازه. كما أن معظم الطوباويين سيوافقون على أن إطارنا سيكون، في نقطة ما من المستقبل، هو الوحيد المناسب، ذلك أنه في نقطة ما (بعد أن يكون الناس قد صاروا صالحين، وتم إنتاج أجيال غير فاسدة) سيختار الناس بصورة طوعية العيش وفق ذلك النمط المفضل. بالتالي يتم الاعتراف، من قبل نطاق واسع من الطوباويين وخصومهم، بأن إطارنا هو الأرضية المشتركة المناسبة، إن عاجلاً أو آجلاً، إذ أن كل طوباوي يعتقد أن رؤيته الخاصة هي التي ينبغي أن تتحقق.

أما أولئك الذين لهم رؤى طوباوية مختلفة، والذين يعتقدون أن الإطار هو مسلك ملائم لرؤيتهم (كما سيكون مسموحاً به بعد أن تتحقق رؤيتهم) فقد يتعاونون جيداً في محاولة تحقيق الإطار، بل حتى تقديم معرفة متبادلة لتكهناتهم وتنبؤاتهم المختلفة. فقط آمالهم المختلفة تتصارع إذا كانت تتعلق بالتحقيق الشامل لنمط واحد بعينه. هنا يمكننا أن نميز ثلاثة مواقف طوباوية. الطوباوية الشاملة التي تتسم بإرغام الناس جميعاً على اتباع نمط مجتمعي واحد، الطوباوية التبشيرية التي تأمل بإقناع الجميع أو اقتناعهم بأنفسهم بالعيش في نمط بعينه من المجتمعات، لكن لا ترغم أحداً منهم على القيام بذلك، والطوباوية الوجودية، التي تأمل أن يوجد نمط بعينه من المجتمعات (يكون قابلاً للحياة)، رغم أنه ليس شاملاً بالضرورة، بحيث يمكن لأولئك الذين يرغبون بالقيام بذلك، العيش طبقاً له. يمكن للطوباويين الوجوديين أن يدعموا من صميم قلوبهم الإطار، مع

2 - مهما يكن المرء فاسداً، فإنه لن يختار طوعياً العيش بحسب النمط «ن».

3 - الأكثر من ذلك، ثمة حقيقة تجريبية سيئة الحظ، هي أنه ليس هناك طريقة للحصول على أناس غير فاسدين بدءاً منا ومن مجتمعنا.

4 - لذلك لا يمكن أن نتوصل إلى وضع، معظم الناس فيه يريدون العيش وفق النمط ن.

5 - نتيجة لذلك، وبما أن ن هو النمط الأفضل للكل (فاسدين كانوا أو غير فاسدين) فمن الواجب باستمرار وعلى الدوام، أن يفرض فرضاً.

معرفتهم التامة باختلافاتهم، كما يمكن للمتمسكين برؤى مختلفة أن يتعاونوا معاً لتحقيق الإطار، أما الطوباويون التبشيريون، وعلى الرغم من أن طموحاتهم شاملة، فإنهم سينضمون إليهم في دعم الإطار، مُعدِّين أن التمسك الطوعي الكامل بنمطهم المفضل أمر حاسم. لكنهم لن يعجبوا إعجاباً خاصاً بفضيلة الإطار الإضافية، ألا وهي السماح بالتحقيق المتزامن للكثير من الاحتمالات المتنوعة. من جهة أخرى، الطوباويون الشاملون سيعارضون الإطار طالما لا يتفق البعض الآخر معهم. (حسن، ليس باستطاعتك إرضاء الجميع، لاسيما إن كان هناك من لا يمكن إرضاؤه، ما لم يتم إرضاء الجميع.) وبما أن أي مجتمع خاص يمكن إقامته ضمن الإطار، فإنه يكون متجانساً مع كل الرؤى الطوباوية الخاصة، رغم أنه لا يضمن أياً منها. هذا ما يراه الطوباويون فضيلة كبرى، لأن نظرتهم الخاصة لن تصيب نجاحاً تاماً حسب مخططات طوباوية غير مخططهم هم.

المجتمع والأمة

يتصف عمل الإطار بالكثير من الفضائل، والقليل من العيوب، التي يجدها الناس في الرؤية التحررية. إذ رغم أن هناك حرية كبيرة في الاختيار بين المجتمعات، إلا أن الكثير من المجتمعات الخاصة يمكن أن يكون لديها، داخلياً، الكثير من القيود غير المسوَّغة بحسب المبادئ التحررية: أي القيود التي يحكم عليها محبو مبادئ الحرية ويدينونها، إن كان يفرضها عليهم جهاز دولة مركزية. مثال على ذلك، التدخل الأبوي في حياة الشخص، القيود المفروضة على نطاق الكتب التي يمكن تداولها في المجتمع، الحدود المفروضة على أنواع السلوك الجنسي، وهلم جراً. لكن هذه مجرد طريقة أخرى للإشارة إلى أنه، في المجتمع الحر، يمكن للناس أن يتفقوا على مختلف التقييدات التي قد لا تفرضها الحكومة قانونياً عليهم. ورغم أن الإطار تحرري، متسامح وفردي، إلا أن

الجماعات السكانية داخله لا تحتاج لأن تكون، بل ربما، ما من جماعة داخله تختار أن تكون كذلك. بالتالي، لا حاجة لأن تعم خصائص الإطار الجماعات الإفرادية. في هذا النظام المتسامح القائم على عدم التدخل، يمكن أن يتبين أنه على الرغم من أنها مسموحة، إلا أنه لا توجد مؤسسات «رأسمالية» عاملة فعلياً، أو تكون موجودة لدى بعض الجماعات وغير موجودة لدى بعضها الآخر، أو أن لدى بعض الجماعات بعضاً منها، أو ما شابه(*).

في الفصول السابقة تحدثنا عن اختيار الشخص لشروط خاصة لبعض الترتيبات. فلماذا نقول الآن إن قيوداً مختلفة يمكن أن تفرض في مجتمع بعينه؟ ألا ينبغي على المجتمع أن يسمح لأعضائه بأن يختاروا تلك القيود؟ كلا، فمؤسسو مجتمع شيوعي صغير وأعضاؤه يمكن، على نحو خاص تماماً، أن يرفضوا السماح لأحد بأن يختار المشاركة المتساوية، حتى ولو كان بالإمكان ترتيب ذلك. لكن ليس بالمبدأ العام أن كل مجتمع أو جماعة يجب أن تسمح بالاختيار الداخلي، حين يكون ذلك ملائماً. ذلك أن اختياراً داخلياً كهذا، هو نفسه يغير أحياناً قوام الجماعة ويحرفه عن ذاك المنشود. هنا تكمن معضلة نظرية مهمة. فالأمة أو الهيئة الحمائية قد لا تفرض إعادة توزيع بين جماعة وأخرى، غير أن مجتمعاً، كالمجتمع التعاوني (الكيبوتزي) قد يعيد التوزيع داخله، (أو يعطي لجماعة سكانية أخرى. أو لأفراد من خارجه). جماعة سكانية كهذه، ليست بحاجة لأن تقدم لأفرادها فرصة لاختيار تلك الترتيبات ويبقون في الوقت نفسه أعضاء في الجماعة. مع ذلك ناقشت أن على الأمة أن تقدم هذه الفرصة، وأن يكون للناس الحق في أن يختاروا ما يناسبهم من بين متطلبات الأمة. لكن أين يكمن الفرق بين الجماعة والأمة، ذلك الفرق الذي يؤدي إلى الاختلاف في شرعية فرض نمط معين على أفرادها جميعاً؟

(*) من الغريب أن الكثير من الشبان الذين يولفون أنفسهم «مع الطبيعية، ويأملون» أن يسيروا مع التيار، ولا يجبروا الأشياء على السير عكس طبيعتها، تجذبهم النظرات السكونية والاشتراكية، ويكونون معادين للتوازن وعمليات اليد غير المرئية.

قد يقبل المرء بنواقص الحزمة ب (التي قد تكون ترتيباً حمائياً، سلعة استهلاكية، جماعة سكانية) تكون مرغوبة بالإجمال، بدلاً من أن يشتري حزمة مختلفة (حزمة أخرى مغايرة تماماً، أو الحزمة ب نفسها مع بعض التغييرات)، حين لا تكون هناك حزمة مختلفة مرغوبة أكثر، تستحق أن يدفع مقابلها ثمناً أكبر من الحزمة ب، بما في ذلك تكلفة حث الآخرين بما يكفي، للمشاركة في صنع حزمة بديلة. وقد يفترض المرء أن حساب التكلفة بالنسبة للأمم هو هكذا، لكي تسمح بإمكانية الاختيار الداخلي. لكن ليست هذه هي القصة كلها لسببين، الأول أنه قد يكون ملائماً في الجماعات بمفردها أيضاً ترتيب الاختيار الداخلي بتكلفة إدارية ضئيلة (يرغب هو في أن يدفعها)، لكن لا ضرورة لأن يتم فعلى هذا دائماً. الثاني، تختلف الأمم بالنسبة للحزم الأخرى، في أن الفرد نفسه ليس مضطراً لأن يتحمل التكلفة الإدارية لاختيار شرط إلزامي ما في الحالة الأخرى. فعلى الناس الآخرين أن يدفعوا مقابل تصميم ترتيباتهم الإلزامية على نحو حسن، بحيث لا تطبق على أولئك الذين يرغبون بأن يختاروا. هنا ليس الفرق فقط في أن هناك الكثير من الأنواع البديلة للمجتمعات، في حين أن هناك أمماً أقل بكثير. إذ حتى لو أن كل شخص تقريباً رغب بأن يعيش في مجتمع شيوعي، بحيث لا يبقى هناك أيُّ مجتمعات غير شيوعية قابلة للحياة، فما من مجتمع خاص يحتاج أيضاً لأن يسمح للفرد المقيم في كنفه أن يختار ترتيباته التشاركية. أما الفرد المتمرد فلا يكون أمامه خيار سوى أن يمتثل. لكن يظل أن الآخرين لا يستطيعون أن يجبروه على الامتثال، وأن حقوقه يجب ألا تنتهك. لكن ليس له الحق في أن يتعاون الآخرون معه، لجعل عدم امتثاله مقبولاً.

يكمن الفرق، كما يبدو لي، في الاختلاف بين جماعة سكانية وجهاً لوجه وبين أمة. ففي الأمة، نعلم أن هناك أفراداً غير ممتثلين، لكن ليس المرء مضطراً لأن يواجه مباشرة هؤلاء الأفراد، حتى وإن توفرت معرفة وجود غير ممتثلين، تلهب الضغينة وتجعل المرء تعيساً جداً. إذ أن هذا لا يجعلك موضع أذى من قبل الآخرين أو يعطيك الحق في انتهاك حقوقهم. في حين أن المرء في جماعة سكانية

وجهاً لوجه لا يستطيع تفادي المواجهة المباشرة لما يجده مسيئاً. فكيف يعيش المرء في محيط مباشر يتأثر به؟

هذا الفرق بين جماعة سكانية وجهاً لوجه وبين جماعة ليست كذلك، يسير بشكل موازٍ عموماً لاختلاف آخر. فالجماعة السكانية وجهاً لوجه يمكن أن توجد على أرض يملكها أفرادها ملكية مشتركة، في حين أن أرض الأمة لا تكون ملكيتها هكذا. حينذاك، تكون الجماعة مخولة، كجسم واحد، بأن تبت بالتنظيمات التي يجب الخضوع لها على أرضها، في حين أن المواطنين في الدولة لا يمتلكون أرضها بشكل مشترك، لذلك لا يمكنهم تنظيم استعمالها بهذه الطريقة. وإذا ما استطاع كل الأفراد المنفصلين، الذين يمتلكون الأرض، تنسيق أعمالهم معاً لفرض تنظيم عام (مثلاً، لا يمكن لأحد أن يقيم على هذه الأرض، إن لم يساهم بنسبة معينة من دخله يقدمها للفقراء)، حينذاك يتم التوصل إلى النتيجة ذاتها، وكأن الأمة سنت تشريعاً يقضي بهذا. لكن بما أن الإجماع يكون بقوة الحلقة الأضعف فيها، حتى مع استعمال المقاطعات الثانوية (الشرعية تماماً)، فإن من المستحيل الإبقاء على تآلف، فيه إجماع كهذا، بمواجهة تملقات البعض نتيجة نقص ما.

لكن بعض الجماعات السكانية وجهاً لوجه لا تكون متموضعة على أرض تمتلكها بشكل مشترك، فهل يمكن لأغلبية الناخبين في قرية صغيرة أن يقرروا أمراً حيال الأشياء التي يجدونها مسيئة، حين يتم القيام بها في الشوارع العامة؟ هل بإمكانهم أن يشرعوا قانوناً ضد العري أو الزنى أو النزعة السادية (المنحرفين جنسياً الذين يتلذذون بالتعذيب ويوافقون عليه)، أو الإمساك باليدين من قبل اثنين مختلفين عرقياً في الشوارع؟ إن باستطاعة أي مالك خاص أن ينظم ما يقع ضمن ممتلكاته وفق ما يشتهي ويختار. لكن ماذا عن الطرق والشوارع العامة، حيث لا يستطيع الناس بسهولة أن يتحاشوا مشاهد يُعدُّونها مسيئة؟ هل على الأغلبية الواسعة أن تحمي نفسها من الأقلية المسيئة؟ وإذا كان بإمكان الأغلبية أن تبت بالحدود التي تفرض على سلوك علني قريب، هل يمكنها، إضافة إلى مطلبها في أن لا يظهر أحد أمام الناس دون ملابس، أن تطلب أن لا يظهر أحد

أمام الناس، دون أن يضع شعاراً يؤكد أنه ساهم بنسبة مئوية معينة من دخله للمحتاجين خلال السنة، انطلاقاً من أن الناس سيعتبرون الأمر مسيئاً، أن ينظروا إلى شخص لا يضع هذا الشعار (أي لم يسهم بنسبة من دخله؟) لكن من أين للأغلبية هذا الحق البارز في أن تقرر؟ أم أنه يجب ألا يكون هناك مكان أو طرق «عامة»؟ (بعض المخاطر الناشئة عن هذا، تلك التي لاحظناها في الفصل 2، يتم تحاشيها من قبل الشرط «اللوكي» في الفصل 7). لكن بما أنني لا أرى طريقي واضحاً في هذه القضايا، سأطرحها هنا فقط لأدعها وشأنها دون نقاش.

يمكن أن يكون للمجتمعات الفردية، المجتمعات التي تتغير، أي قوام ينسجم مع عمل الإطار. وإذا وجد الشخص قوام جماعة سكانية بعينها غير منسجم، لا ضرورة لأن يختار العيش فيها. هذا سيكون حسناً تماماً، وعلى ما يرام، بالنسبة لفرد يقرر أي مجتمع يعيش فيه. لكن لنفترض أن جماعة سكانية بعينها يتغير قوامها، وتصبح من النوع الذي يكرهه الفرد، فإن عبارة «إذا كنت لا تحبها، فلا تنضم إليها»، تصبح أكثر قوة من عبارة «إذا لم تحب الجماعة هنا، اتركها»، ذلك أن الشخص بعد أن يقضي شطراً كبيراً من حياته في مجتمع، يمد جذوره فيه، يقيم صداقات، ويسهم في شؤونه وخيره العام، يصبح خيار تركه صعباً جداً. كما أن وضع مجتمع كهذا قيداً جديداً، أو إلغاء قيد قديم، أو تغيير ماهيته تغييراً جدياً، سيؤثر على أعضائه الأفراد في ناحية ما، كالطريقة التي يؤثر بها تغيير الأمة لقوانينها على مواطنيها. لهذا، ألا ينبغي على المرء أن يكون أقل رغبة في منح المجتمع صلاحية واسعة كهذه في تنظيم شؤونه الداخلية، ثم ألا ينبغي أن يكون هناك حدود تفرض على تقييداته الملزمة، التي تشكل، إن فرضت من قبل الدولة، انتهاكاً لحقوق الأفراد؟ أنصار الحرية لم يفكروا قط بأن وجود أمريكا جعل ممارسات روسيا القيصرية شرعية. فلماذا يكون هناك فرق نوعي في حالة المجتمعات؟»

ثمة علاجات مختلفة تقترح ذاتها، ولسوف أناقش هنا واحداً منها. يمكن لأي إنسان أن يبدأ بإقامة أي نوع جديد من المجتمعات (ينسجم مع عمل الإطار) يرغب به، مجتمع لا أحد مضطر لأن يدخل فيه. (دون استثناء أي مجتمع، لا على

أسس أبوية، ولا يمكن أن تعد قيود أبوية أقل، للقضاء على العيوب المفترضة في عمليات القرار الذي يفرض على الناس ـ مثلاً، برامج معلومات إلزامية، فترات انتظار). غير أن تعديل مجتمع قائم مسبقاً يُعتقَد أنه مسألة مختلفة. فالمجتمع الأوسع يمكن أن تكون له بنية داخلية ما، مفضلة بالنسبة للجماعات السكانية (كاحترام حقوق معينة، وما شابه)، كما يمكن أن يطلب بأن تعوض الجماعات السكانية المنشقين عنها بشكل من الأشكال، عن التغييرات البعيدة عن هذه البنية، لأنها هي التي اختارت القيام بتلك التغييرات. لكن بعد أن ذكرنا هذا الحل بالنسبة للمشكلة، نرى أنه غير ضروري. فلكي يحقق الأفراد الغاية ذاتها، يحتاجون فقط لإدخال شروط واضحة في الاتفاق (العقد) مع أي جماعة سكانية يدخلونها، شروط تقضي بأن يعوَّض أي عضو (بما في ذلك هم أنفسهم) عن أيٍّ انحرافات عن بنية محددة (ليست بالضرورة هي المعيار المفضل للمجتمع)، طبقاً لشروط محددة. (هنا يمكن للمرء استعمال التعويض لتمويل عملية تركه الجماعة.)

المجتمعات الشاملة

ضمن الإطار، سيكون هناك فئات وجماعات تغطي جوانب الحياة كافة، وإن كانت محدودة العدد، فليس كل واحد كما أفترض، سيختار الانضمام إلى جماعة سكانية كبيرة أو اتحاد جماعات سكانية كهذه). تمتد بعض الأشياء المتعلقة بجوانب الحياة كافة إلى كل شخص، مثال على ذلك، لكل شخص حقوق مختلفة لا يمكن انتهاكها، وحدود مختلفة لا يمكن تجاوزها دون موافقة الآخر. بعض الناس يجدون هذه التغطية لجوانب حياة الشخص كلها، وبعض جوانب حياة كل الأشخاص، غير كافية، بل يرغب هؤلاء بعلاقة كلية مضاعفة تغطي كل الناس وجوانب حياتهم كافة، مثلاً، يبدي كل الناس في سلوكهم كله (دون استثناء أحد، من حيث المبدأ) مشاعر معينة من

الحب، العاطفة، الرغبة في مساعدة الآخرين، ويكونون منهمكين معاً في أداء مهمة ما، مشتركة وهامة.

لننظر في أعضاء فريق كرة سلة: كلهم منهمكون في أن يلعبوا كرة السلة بشكل حسن (بغض النظر عن أنهم يحاولون أن يفوزوا، لكن هل هي مصادفة أن مشاعر كهذه تنشأ في الغالب، حين يتحد بعضهم ضد آخرين؟) إنهم لا يلعبون من حيث المبدأ من أجل المال، بل لهم هدف أولي مشترك، وكل منهم يلتزم بتحقيق هذا الهدف المشترك، وإن سجل لنفسه نقاطاً أقل مما يمكن أن يسجل في الحالة الأخرى. وإذا كان الكل مترابطين معاً بمشاركة موحدة في النشاط تجاه الهدف المشترك، بحيث يصنفه كل منهم باعتباره الهدف الأهم، حينذاك يشتد الشعور الأخوي ويقوى. ولسوف يكونون موحدين وغير أنانيين، بل سيكون الفريق كله وكأنه شخص واحد. لكن لاعبي كرة السلة لا يكون لديهم، بالطبع، هدف أعلى مشترك، فلكل منهم أسرته وحياته المنفصلة. مع ذلك يمكن أن نتصور مجتمعاً، الكل يعملون فيه لتحقيق هدف أعلى مشترك. كذلك ضمن الإطار، يمكن لأية مجموعة من الأشخاص أن تتحالف، تشكل حركة، وما شابه. لكن البنية نفسها تكون مختلفة، ولا توفر هي ذاتها أو تضمن أن يكون هناك أي هدف مشترك، يتابعه الكل معاً. لكن لدى التفكير بقضية كهذه، يبدأ المرء بالاعتقاد كم هو مناسب أن يتحدث عن «الفردانية» (والكلمة مصاغة بحيث تكون عكس) «الاشتراكية». إنها تمضي دون القول إن أي أشخاص يمكنهم أن يحاولوا توحيد أرواح متقاربة، لكن أياً تكن آمالهم ورغباتهم، ليس لأحد الحق في فرض رؤيته التوحيدية هذه على البقية.

وسائل اليوتوبيا وأهدافها

كيف يمكن للاعتراضات المعروفة جيداً على «النزعة الطوباوية» أن تطبق على المفهوم الذي قدمناه هنا؟ تركز الكثير من الانتقادات على افتقار الطوباويين لمناقشة الوسائل الخاصة بتحقيق رؤيتهم، أو تركيزهم على الوسائل التي تحقق أهدافهم. يجادل النقاد بصورة خاصة بأن الطوباويين غالباً ما يعتقدون أن بإمكانهم أن يتوصلوا إلى شروط جديدة، ويغذوا جماعاتهم الخاصة من خلال أعمال طوعية ضمن البنية القائمة للمجتمع. اعتقادهم هذا لأسباب ثلاثة. الأول، أنهم يعتقدون أنه عندما يكون لدى أشخاص أو جماعات معينة اهتمام باستمرار النموذج، بعيداً عن ذلك المثالي (لأنهم يشغلون موقعاً ذا امتيازات فيه، وينتفعون من مظالم أو نقائص محددة في النموذج الفعلي ينبغي إزالتها في النموذج المثالي)، حينذاك، إن كان تعاونهم ضرورياً بغية تحقيق النموذج المثالي عبر أعمال طوعية، فإن هؤلاء الناس يمكن أن يقتنعوا بشكل طوعي بالقيام بالأعمال (التي هي ضد مصالحهم) والتي ستساعد في التوصل إلى النماذج المثالية. إن الطوباويين يأملون، من خلال النقاش والوسائل الأخرى. أن يقنعوا الناس بالمرغوبية بالنموذج المثالي وعدالته، وكذلك أن يقنعوا هم أنفسهم بما في امتيازاتهم الخاصة من إجحاف وظلم، ومن ثم يتصرفون على نحو مغاير. الثاني، هو أن الطوباويين كما يتابع نقادهم، يعتقدون أنه حتى عندما يسمح إطار المجتمع القائم بالأعمال الطوعية المشتركة التي ستكون كافية للتوصل إلى تغيير كبير في المجتمع، من قبل أولئك غير المنتفعين من النقائص والمظالم في المجتمع القائم فعلاً، حينذاك لن يتدخل أولئك الذين لهم امتيازات والمهددون، تدخلاً فاعلاً، عنيفاً، وقسرياً لسحق التجربة والحيلولة دون التغييرات. الثالث، يؤكد النقاد أن الطوباويين سذّج حين يفكرون حتى عندما لا يكون تعاون ذوي الامتيازات الخاصة مطلوباً، وعندما يمتنع أشخاص كهؤلاء عن التدخل تدخلاً عنيفاً في العملية، بأن من

الممكن، من خلال التعاون الطوعي، ترسيخ التجربة الخاصة في البيئة الخارجية المغايرة ذاتها، تلك التي غالباً ما تكون معارضة لأهداف التجربة. فكيف تستطيع الجماعات السكانية الصغيرة أن تتغلب على اندفاعة المجتمع الكلية؟ ثم أليست التجارب المنعزلة محكومة بالفشل؟ حول هذه النقطة الأخيرة، رأينا في الفصل 8 كيف يمكن لمعمل يديره عماله أن يقوم في مجتمع حر. هذه النقطة تعمَّم: فثمة وسيلة للتحقق من شتى المواقف الصغرى، من خلال الأعمال الطوعية للأشخاص في مجتمع حر. أما ما إذا كان الناس سيختارون القيام بتلك الأعمال، فهذه مسألة أخرى. مع ذلك، وفي نظام حر، يجب على أي حركة ثورية، شعبية، كبيرة أن تكون قادرة على تحقيق أهدافها بعملية طوعية كهذه، ذلك أنه مع رؤية المزيد والمزيد من الناس للكيفية التي يعمل بها النظام، سيرغب المزيد منهم في المشاركة بدعمه. على هذا النحو سوف ينمو، دون أن يكون من الضروري إجبار كل شخص، أو الغالبية، أو أي شخص، على الدخول في النموذج(*).

بل حتى إن لم يصح أي من هذه الاعتراضات، فإن بعضهم سيعارضون الاعتماد على أعمال الأشخاص الطوعية، لاعتقادهم أن الناس اليوم فاسدون إلى حد أنهم لن يختاروا التعاون طوعياً مع تجارب ترسخ العدالة، الفضيلة والحياة الخيرة. (وحتى إن اختاروا القيام بذلك، فإن التجارب ستنجح في محيط طوعي كلياً، أو في محيط راهن ما.) الأبعد من ذلك، إن لم يكونوا فاسدين، سوف

(*) يظل هناك سبب يفسر لماذا، يكون النجاح ممكناً رغم أنه مسموح، دون أن يتم التدخل بشكل عدواني من خلال أعمال أشخاص معادين، لتجربة تجري في بيئة خارجية مغايرة، قد لا يكون لها فرصة حسنة بالنجاح. ذلك أنه إذا لم يكن لدى المجتمع إطار طوعي، حينذاك يمكن أن يكون هناك تجربة، تقع في ركن طوعي من الإطار العملي الكلي، وقد تنجح في إطار طوعي كلياً، لكنها لا تنجح في الإطار العملي. الإطار العملي، حين لا أحد يمنع من القيام بأي عمل ضروري كل الضرورة لنجاح التجربة، قد يحدث أن منعاً ما غير قانوني لأعمال أخرى يجعل الاحتمال أقل في أن يقوم الناس بأعمال طوعية تضم في ثناياها نجاح التجربة. المثال المتطرف على ذلك هو أن أي واحد في جماعة معينة، يمكن أن يتاح له استلام عمل معين، لكن قد يمنع الجميع من تعليمه المهارات اللازمة لذلك العمل، مع التأكد بأن مهارات كهذه هي الطريقة الوحيدة المحتملة لاستلام العمل والنجاح فيه.

يرغبون في التعاون. وهكذا، كما تستمر المناقشة، يجب إجبار الناس على التصرف طبقاً للنموذج الجيد، أما الأشخاص الذين يحاولون دفعهم نحو الأساليب القديمة السيئة، فينبغي إسكاتهم[12]. هذه النظرة تستحق مناقشة موسعة، وهو ما يتعذر فعله هنا. لكن بما أن مناصري هذه النظرة هم أنفسهم، وبكل وضوح، عرضة للخطأ، فمن المفترض أن القلة سيختارون أن يعطوهم، أو يسمحوا بأن يكون لهم السلطات الاستبدادية اللازمة لقمع نظرات يعتقدون أنها فاسدة. المرغوب إنما هو تنظيم المجتمع على نحو أمثل بالنسبة للناس الذين هم أقل من مثاليين بكثير، وأمثل أيضاً بالنسبة للناس الأفضل بكثير، بحيث يكون العيش في ظل تنظيم كهذا هو نفسه الدافع الذي يجعل الناس يميلون لأن يكونوا أفضل وأكثر مثالية. إذ أعتقد مع توكفيل، أن الناس، من خلال كونهم أحراراً فقط، يتوصلون لأن يمارسوا ويطوروا الفضائل، القدرات، المسؤوليات، والأحكام المناسبة للناس الأحرار. وأن كونهم أحراراً يشجعهم على تطوير كهذا، كما أن الناس الحاليين ليسوا على وشك أن يغرقوا في الفساد، بل من المحتمل أن يشكلوا استثناء متطرفاً. لهذا، فإن الإطار الطوعي هو الإطار المناسب الذي يمكن الاعتماد عليه.

لكن مهما تكن هذه الانتقادات لآراء كتّاب في التراث الطوباوي منصفة، فإننا لا نفترض أن بالإمكان جعل الناس يتخلون طوعياً عن مناصب ذات امتيازات، تقوم بالأساس على تدخلات غير شرعية، بشكل مباشر أو من خلال الحكومة، في حياة الناس الآخرين. كما لا نفترض أنه، في وجه أعمال طوعية مسموح بها لأشخاص يرفضون أن تنتهك حقوقهم أكثر من ذلك، سيقف أولئك الأشخاص الآخرون الذين تهدد امتيازاتهم غير الشرعية، موقفاً مسالماً رافعين أيديهم. صحيح أنني لا أناقش هنا ما يمكن عمله بصورة قانونية، وما هي الأساليب المفضلة في ظروف كهذه، لكن الصحيح أيضاً أن من الصعب أن يهتم القراء بمناقشة كهذه إلى أن يقبلوا الإطار المناصر لمبادئ الحرية.

ثمة الكثير من الانتقادات الخاصة التي تم توجيهها لأهداف الكتّاب الخاصة في التراث الطوباوي، وللمجتمعات الخاصة التي يصفونها. لكن ثمة

انتقادان. كما يبدو لي، ينطبقان على الكل. الأول، أن الطوباويين يرغبون في جعل المجتمع كله متجانساً مع خطة تفصيلية واحدة، صيغت سلفاً وليس قبل الاقتراب منها. إنهم يرون هدفهم مجتمعاً كاملاً، ومن هنا يصفون مجتمعاً سكونياً وجامداً، دون أية فرصة أو توقع للتغير أو التقدم، مع انعدام أي فرصة لأفراد المجتمع أنفسهم في أن يختاروا أنماطاً جديدة (ذلك أنه إذا كان التغير نحو الأفضل، إذن الحالة السابقة للمجتمع، وبسبب تجاوزها، لم تكن كاملة، وإذا كان التغير نحو الأسوأ، فإن الحالة السابقة للمجتمع، وقد أتيح لها التقهقر، لم تكن كاملة. ثم لماذا القيام بالتغيير شيء حيادي؟) الثاني، يفترض الطوباويون أن المجتمع الخاص الذي يصفونه سيسير وينجح دون أن تنشا مشاكل معينة، وأن الآليات والمؤسسات الاجتماعية ستقوم بوظيفتها، كما يتكهنون بذلك، وأن الناس لن يتصرفوا انطلاقاً من دوافع ومصالح معينة. إنهم ببساطة يتجاهلون بعض المشاكل الواضحة التي يمكن لأي إنسان لديه أية تجربة في هذا العالم، أن يُصدَم بها، أو يفترض أشد الافتراضات تفاؤلاً حول الكيفية التي يمكن بها تجنب هذه المشاكل أو حلها. (فالتراث الطوباوي هو من نوع الحد الأعظمي الأقصى.)

نحن لا ندخل في تفاصيل ماهية كل جماعة سكانية خاصة ضمن المجتمع، كما نتصور طبيعة هذه الجماعات المكونة للمجتمع وتركيبتها التي تتغير مع الزمن، لكن ما من كاتب طوباوي يثبت عملياً كل تفاصيل جماعته. وبما أن التفاصيل المتعلقة بالإطار ينبغي أن تكون ثابتة، ترى كيف لإجراءاتنا أن تختلف عن إجراءاتهم؟ إنهم يرغبون في أن يثبتوا سلفاً كل التفاصيل الاجتماعية المهمة، ليتركوا تفاصيل تافهة فقط غير مبتوت بها، إما لأنهم لا يهتمون بها، أو لأنها لا تطرح قضايا مبدئية مهمة. وبما أن طبيعة الجماعات السكانية المختلفة، برأينا، مهمة للغاية، فإن هذه المسائل مهمة للغاية، وإلى حد أنها يجب ألا تحل من قبل أي إنسان من أجل أي إنسان آخر، لكن، هل نرغب في أن نصف بالتفصيل المحدد طبيعة الإطار وثباتها من حيث الماهية وعدم التغير؟ وهل نفترض أن الإطار سيعمل دون مشاكل؟ أنا أود أن أصف نوع الإطار، أي بالتحديد، الإطار الذي يترك

حرية التجريب من كل الأنواع(*). لكن ينبغي ألا توضع كل تفاصيل الإطار مسبقاً. (إذ سيكون من الأسهل أن نفعل هذا، من أن نضع مسبقاً تفاصيل المجتمع بكاملها.)

كذلك لا أفترض أن كل المشاكل المتعلقة بالإطار محلولة. دعونا نذكر بعضها هنا. ستكون هناك مشكلات حول الدور، إن كان هناك أي دور، ذاك الذي يجب أن تلعبه سلطة مركزية ما (أو رابطة حماية)، كذلك كيف سيتم انتخاب هذه السلطة، وكيف يتم التأكد من أن السلطة تعمل، وتعمل فقط، ما يفترض أن تعمله؟ الدور الأساسي، كما أراه سيكون تعزيز عمل الإطار: مثلاً، منع بعض الجماعات السكانية من غزو جماعات أخرى والاستيلاء عليها، أو على أشخاصها أو ممتلكاتها. الأبعد من ذلك، ستقضي، وفق طراز معقول، على الصراعات التي تنشب بين الجماعات السكانية التي لا يمكن حلها بالوسائل السلمية، أما ما هو الشكل الأفضل لسلطة مركزية كهذه، فأمر لا أود أن أبحثه هنا. لكن يبدو لي أن المرغوب هو سلطة غير ثابتة على الدوام، وهو ما يترك فسحة لإجراء تحسينات على التفاصيل. إنني أجهل الآن المشاكل الصعبة والهامة التي تنشأ عن التحكم بسلطة مركزية قوية بما يكفي، لأن تؤدي وظائفها الصحيحة. كما أنه ليس لدي شيء خاص أضيفه على الكتابات المعيارية المتعلقة بالاتحادات، شبه الاتحادات، عدم مركزية السلطة، الضوابط، التوازنات وما شابه.

ثمة معيار دائم لدى التفكير الطوباوي، كما ذكرنا، هو الشعور بأن هناك مجموعة من المبادئ واضحة كفاية، بحيث يقبلها كل الناس ذوي البنية

(*) يحاول بعض الكتاب أن يبرروا نظام الحرية باعتباره النظام الذي سيفضي إلى المعدل الأمثل من التجريب والابتكار. وإذا كانت الحالة المثلى تحدد بأنها تلك التي تنجم عن نظام الحرية، فإن النتيجة تكون غير مهمة، وإذا ما تم تقديم التوصيف البديل للحالة المثلى، يمكن القول إنها الحالة التي يتم التوصل إليها بإجبار الناس على الابتكار والتجريب من خلال فرض ضرائب أكثر على أولئك الذين لا يبتكرون ولا يجربون. إن النظام الذي نقترحه هو الذي يفسح المجال لتجريب كهذا، لكن لا يطلبه، فالناس أحرار في أن يكونوا خاملين مثلما هم أحرار في أن يبتكروا.

الحسنة، ودقيقة كفاية بحيث تقدم إرشاداً لا لبس فيه، لدى مواجهة مواقف بعينها، وواضحة كفاية بحيث يحقق الكل كل ما تمليه، وكاملة كفاية بحيث تغطي كل المشاكل التي ستنشأ عملياً. وبما أنني لا أفترض أن هناك مبادئ كهذه، فإنني لا أفترض أن العالم السياسي سيذوي ويزول. إن شدة الاختلاط والتعقيد في تفاصيل الجهاز السياسي وتفاصيل الكيفية التي ينبغي من خلالها التحكم به وتحديده، لا تتناسب بسهولة مع آمال المرء في تحقيق خطة طوباوية بسيطة مصقولة.

ذلك أنه بغض النظر عن الصراع بين الجماعات السكانية، سيكون هناك مهام أخرى أمام الجهاز المركزي أو الهيئة، مثال على ذلك: تنفيذ حق الفرد في أن يترك الجماعة. لكن المشاكل تنشأ، إذا كان من الممكن النظر إلى الفرد، وعلى نحو مقبول، باعتباره مديناً بشيء ما لأعضاء الجماعة الآخرين التي يرغب في تركها: مثلاً، أنه تعلم على حسابهم، بناء على الاتفاق الصريح بأنه سيستخدم مهاراته المكتسبة ومعرفته ضمن جماعة الوطن. أو أنه حصل على واجبات عائلية معينة سيتخلى عنها بتغيير جماعته السكانية. أو أنه، ودون ارتباطات كهذه، يرغب في أن يترك، ما تراه يمكن أن يأخذ معه؟ أو أنه يرغب في أن يترك، بعد أن ارتكب إساءة ما يعاقب عليها القانون وتود الجماعة أن تعاقبه عليها. من الواضح أن المبادئ ستكون معقدة. بينما يشكل الأولاد مشاكل أكثر صعوبة حتى. إذ يجب بطريقة ما أن نضمن إعلامهم بنطاق البدائل في العالم. غير أن الجماعة السكانية الأصلية قد تنظر إلى ذلك بأنه مهم إلى درجة لا تعرّض معها صغارها لمعرفة أنه على بعد مئة ميل فقط توجد جماعة سكانية ذات حرية جنسية كبيرة، وما شابه. إنني أذكر هذه المشاكل، لأدل على نثرات من التفكير الذي نحتاج للقيام به حول تفاصيل الإطار، ولكي أوضح أنني لا أفكر بأن من الممكن إقرار طبيعة أي منهما الآن وبشكل نهائي(*).

(*) يمكننا طبعاً أن نجرب أطراً مختلفة قليلاً، ضمن أنحاء مختلفة من البلاد، تسمح لكل ناحية بأن تغير قليلاً من إطارها، حين ترى كيف تعمل الأطر الأخرى. مع ذلك، سيكون هناك، عبر البلاد، إطار عام مشترك ما، وإن لم تثبّت ماهيته الخاصة بصورة دائمة.

لكن حتى وإن لم تقر تفاصيل الإطار، ترى ألن يكون هناك حدود ثابتة له، أشياء مثبتة دون تغيير فيها؟ هل من الممكن يا ترى تغييره إلى إطار غير طوعي يسمح بالإلزام الإجباري لمختلف أساليب الحياة؟ وإذا كان بالإمكان تصميم إطار لا يمكن تحويله إلى إطار غير طوعي، هل نرغب يا ترى في تدشينه؟ وإذا دشنا إطاراً عاماً طوعياً ورسخناه بشكل دائم، ألا نكون قد ألغينا، إلى حد ما، بعض الخيارات الممكنة؟ ألا نكون قد قلنا مسبقاً إن الناس لا يمكنهم أن يختاروا العيش بطريقة معينة؟ وهل نكون قد وضعنا إطاراً جامداً، يمكن للناس أن يتحركوا فيه، وبالتالي نرتكب الخطأ المألوف لدى الطوباويين السكونيين؟ هنا تظهر مسألة شبيهة تتعلق بالفرد، وهي ما إذا كان النظام الحر سيسمح له بأن يبيع نفسه ويصبح عبداً. أنا أعتقد أنه لن يسمح له، (كتاب آخرون يعارضون)، كما سيسمح له بأن يلزم نفسه على الدوام بألا يدخل في صفقة كهذه، لكن هناك بعض الأمور التي يمكن أن يختارها الأفراد بأنفسهم، ولا يمكن لأحد أن يختارها بدلاً منهم. وطالما يتحقق هذا على صعيد من روابط الصرامة، وأي تنوع في أشكال الحياة الخاصة والجماعات السكانية التي تسمح به، يكون الجواب هو «نعم، والإطار يجب أن يثبت باعتباره طوعياً». لكن لنتذكر أن أي فرد يمكن أن يتفق، ضمن حدود بعينها، على عقد يتعلق به، وبذلك يمكن أن يستخدم الإطار الطوعي للتعاقد من أجل إخراج نفسه منه. (وإذا فعل كل الأفراد ذلك، فإن الإطار الطوعي لن يعمل حتى الجيل التالي، حين يبلغ الآخرون سن الرشد.)

كيف تنجح اليوتوبيا

«حسن، ماذا تشبه بالضبط! في أي النواحي سيزدهر الناس؟ ما هو حجم الجماعات السكانية؟ هل سيكون هناك مدن كبيرة؟ كيف ستعمل النظم الاقتصادية لتثبيت حجم الجماعات السكانية؟ هل ستتكون الجماعات السكانية كلها على أساس جغرافي، أم أنه سيكون هناك الكثير من الروابط الثانوية المهمة، وما شابه؟ هل ستتبع معظم الجماعات السكانية رؤى طوباوية خاصة (وإن تكن مختلفة)، أم أن الكثير من الجماعات ذاتها، ستكون منفتحة. مفعمة بالحياة لعدم وجود رؤية خاصة كهذه؟»

أنا لا أدري، وعليك ألا تهتم بتخميناتي حول ما يحدث ضمن الإطار في المستقبل القريب. أما بالنسبة للمدى الطويل، فلن أحاول أن أخمن.

«ترى أهذا كل ما نتوصل إليه: أن اليوتوبيا مجتمع حر؟» أليست اليوتوبيا تماماً المجتمع الذي يتحقق فيه الإطار؟ ثم من تراه يعتقد أنه بعد عشر دقائق من اكتمال الإطار، يكون لدينا يوتوبيا؟ وأن الأشياء لن تختلف عما هي عليه الآن؟ فما ينمو بشكل عفوي من الخيارات الفردية لكثير من الناس، على مدى فترة طويلة من الزمن، هو الذي يستحق أن نتحدث عنه صراحة. (وليس أي مرحلة بعينها من العملية هي الحالة النهائية التي تهدف رغباتنا كلها لتحقيقها. إن العملية الطوباوية هي البديل بالنسبة للحالة النهائية الطوباوية التي تقول بها نظريات اليوتوبيا السكونية الأخرى.) والكثير من الجماعات السكانية ستنجز الكثير من الماهيات المختلفة. وحده الأحمق، أو النبي سيحاول التنبؤ بنطاق ماهيات الجماعات السكانية وحدودها، بعد 150 سنة، مثلاً، من عمل هذا الإطار.

لكن، دون أن أطمح لأي دور، دعوني أختم الحديث بالتوكيد على الطبيعة الثنائية لمفهوم اليوتوبيا الذي قدمناه هنا. فهناك إطار اليوتوبيا، وهناك الجماعات الخصوصية ضمن الإطار. كل الأدبيات المتعلقة باليوتوبيا تقريباً، وطبقاً لمفهومنا، معنية بماهية الجماعات الخصوصية ضمن الإطار. ولأني لم أقدم وصفاً خاصاً لجماعة من هذه الجماعات، لا يعني أنني (أفكر) بأن القيام بهذا أمر غير مهم، أو أقل أهمية، أو لا يثير الاهتمام. بل كيف يمكن أن يكون ذلك؟ إننا نعيش في جماعات سكانية خاصة. من هنا، رؤية المرء غير الشمولية للمجتمع المثالي أو الجيد يجب أن تقدَّم وتحقَّق. والسماح لنا في أن نفعل ذلك، هو ما أعد الإطار من أجله، إذ بدون رؤى كهذه، تدفع وتحيي خلق جماعات خاصة ذات خصائص مرغوبة بعينها، فإن الإطار سيفتقر للحياة. ذلك أن الإطار يمكّننا، من خلال دمج رؤى خاصة لأشخاص كثيرين فيه، من الحصول على أفضل العوالم الممكنة كلها.

إن الوضع الذي شرحناه هنا يرفض كلياً التخطيط التفصيلي سلفاً، لجماعة سكانية، يتعين على كل واحد أن يعيش فيها، لكنه يتعاطف مع التجريب الطوباوي الطوعي، ويزوده بالأرضية الأساسية التي يمكنه الازدهار فيها، فهل يقع هذا الوضع ضمن المعسكر الطوباوي أو غير الطوباوي؟ الصعوبة في الإجابة على هذا السؤال تشجعني على التفكير بالإطار الذي يتصف بفضائل كل وضع ومزاياه. (وإذا كان يتخبط بدلاً من ذلك، في تركيبة من الأخطاء، العيوب والنقائص للوضعين كليهما، فإن عملية تصفية لنقاش حر ومفتوح، ستجعل هذا واضحاً.)

اليوتوبيا والدولة الصغرى

الإطار الخاص باليوتوبيا، الذي وصفناه هنا، هو مكافئ للدولة الصغرى أو دولة الحد الأدنى. ومناقشة هذا الفصل تبدأ (وتتوقف) بشكل مستقل عن مناقشة الفصلين 1 و2، ثم تتوصل إلى النتيجة ذاتها، أي الدولة الصغرى، لكن من اتجاه مغاير. لدى مناقشتنا الأمر في هذا الفصل، لم نعامل الإطار بوصفه أكثر من دولة صغرى، لكننا لم نقم بأية محاولة لكي نبني هذا الإطار، صراحة، على مناقشتنا الأسبق لهيئات الحماية. (ذلك أننا أردنا أن يتلاقى خطا المناقشة المستقلان.) ولا ضرورة لأن نربك مناقشتنا هنا، بمناقشة أسبق لهيئات الحماية المهيمنة، بعد ملاحظة أن أية استنتاجات يتوصل إليها الناس حول دور السلطة المركزية، (التحكم بالتابعين لها وما شابه) ستشكل الشكل (الداخلي) وبنية هيئات الحماية التي يختارون التعامل معها.

في الفصل 1 ناقشنا أن الدولة الصغرى مشروعة أخلاقياً، في الفصل 2 ناقشنا أنه ما من دولة أكثر اتساعاً يمكن أن تكون مبرَّرة أخلاقياً، وأن أية دولة أكثر اتساعاً ستنتهك حقوق الأفراد. هذه الدولة المفضلة أخلاقياً، هذه الدولة الوحيدة المشروعة أخلاقياً، والوحيدة التي يمكن احتمالها أخلاقياً، نرى الآن أنها الوحيدة التي تحقق على أفضل نحو مطامح الرؤيويين والحالمين التي لا يحكي هذا الفصل عنها. إنها تحفظ ما يمكننا كلنا أن نحفظ من التراث الطوباوي، وتفتح بقية ذلك التراث أمام طموحاتنا الفردية. لنتذكر الآن السؤال الذي بدأنا به هذا الفصل: أليست الدولة الصغرى، الإطار العام لليوتوبيا، هي رؤيا ملهمة؟

تعاملنا الدولة الصغرى كأفراد لا تُنتَهك حقوقهم، أفراد لا يمكن استخدامهم بطرق معينة من قبل آخرين كوسائل أو أدوات أو مصادر. إنها تعاملنا كأشخاص لهم حقوق فردية وكرامة، تنبع منها تلك الحقوق. إنها تعاملنا

باحترام، من خلال احترام حقوقنا ، كما تسمح لنا ، بصورة إفرادية أو مع من نختار ، بأن نختار حياتنا ونحقق أهدافنا وفهمنا لأنفسنا ، بقدر ما نستطيع وبمساعدة من أفراد آخرين يتعاونون معاً طوعياً ، ويحظون بالكرامة ذاتها.
فكيف تحاول أية دولة أو جماعة أفراد أن تفعل أكثر من ذلك أو أقل منه؟

الحواشي

الفصل 1 / لماذا نظرية حالة الطبيعة؟

1 - انظر نورووود رسل هانسون، أنماط الاكتشاف، (نيويورك، منشورات جامعة كامبريج، 1958) ص119 -120، واقتباسه من هايزنبرغ (ص212). رغم أن س موضوع (من لون، حرارة وما شابه) يمكن شرحه طبقاً لكونه متألفاً من أجزاء ذات ماهية ـ س معينة (ألوان بتناسق معين، معدل حرارة الأجزاء وهلم جراً)، لكن عالم س بكامله لا يمكن شرحه أو فهمه بهذه الطريقة.

2 - كارل همبل، جوانب التفسير العلمي (نيويورك: منشورات حرة، 1965) ص 247 -249، 273 -278، 293 -295، 338.

الفصل 2 / حالة الطبيعة

1 - جون لوك، بحثان في الحكم، طبعة ثانية، بيتر لاسليت (نيويورك: منشورات جامعة كامبريج، 1967). ما لم تحدد بشكل آخر، فإن كل الإشارات تدل على البحث الثاني.

2 - حول صعوبات إلزام المرء نفسه بموقف، وحول الاتفاقات السرية، انظر كتاب ثوماس شلينغ «استراتيجية الصراع» (كامبريج، ماس/ منشورات جامعة هارفرد، 1960).

3 - الآخرون يمكن أن يعاقبوا، بدون دعوته، انظر المناقشة الأبعد في الفصل 5 من هذا الكتاب.

4 - سنرى (لاحقاً) كيف يمكن أن يوجد المال في حالة الطبيعة، من دون اتفاق صريح يثبت وسيلة التداول. ولقد تم اقتراح خدمات حماية خصوصية

ومناقشتها من قبل مختلف الكتاب في التراث الفرداني ـ الفوضوي. من أجل خلفية الموضوع، انظر ليساندر سبونر لا خيانة: تشكيل اللا سلطة، (1870)، القانوني الطبيعي، ورسالة إلى كليفلاند حول «عنوانه الافتتاحي الزائف»، اغتصاب السلطة وجرائم مشرعي القانون والقضاة، الفقر الناجم، الجهل، وعبودية الناس (بوسطن: بنيامين توكر، 1886)، كل هذه أعيد نشرها في «مجموعة أعمال ليساندر سبونر» 6 مجلدات (ويستون، ماس: منشورات م و س، 1971). بنيامين توكر يناقش عمل النظام الاجتماعي الذي تقدم فيه الأدوار الحمائية كلها من قبل جهات خاصة، بدلاً مما في كتاب (نيويورك، 1893) صفحات 14، 25، 32 -33، 36، 43، 104، 326 -329، 340 -341، حيث أعيدت طباعة فقرات كثيرة منه طبقاً لحريته الفردية، طبعة كلارينس لي سوارتز (نيويورك، 1926). حيث لا يمكن التوكيد أكثر كم هي ملأى بالحيوية والإثارة والتحريض، كتابات ومناقشات سبونر وتوكر، إلى حد أن المرء يتردد في ذكر أي مصدر ثانوي. لكن لننظر أيضاً: في كتاب جيمس مارتن (رجال قادرون ومثيرون للاهتمام). ضد الدولة: شارحو الفوضوية الفردانية في أمريكا، 1827 -1908، من أجل وصف حياة وآراء سبونر، توكر وكتاب آخرين من تراثهم. انظر أيضاً المناقشة الموسعة أكثر لمخطط الحماية الخصوصية لدى فرنسيس تاندي، «الاشتراكية الطوعية» (وينفر: ف. تاندي، 1896)، ص 62 -78. مناقشة نقدية للخطة تقدم من قبل جون هوسبرز في «مناصرة مبادئ الحرية» (لوس أنجيلوس: ناش، 1971). الفصل 1، ثمة مناصر حديث هو موري روثبارد الذي يصف في كتابه «السلطة والسوق» (مينلوبارك، تأليف: معهد الدراسات الإنسانية، 1970) ص 1 -7، 120 -123، كيف أنه يعتقد أن الخطة يمكن أن تعمل، ويحاول أن يرد على بعض الاعتراضات عليها. المناقشة المفصلة أكثر التي أعرفها، موجودة لدى موريس وليندا تانهيل «سوق للحرية» (لانسينغ، ميتش: مطبوعات خاصة، 1970)، خاصة الصفحات 65 -111. وبما أنني كتبت هذا العمل سنة 1972، فإن روثبارد

قدم آراءه بصورة موسعة أكثر في كتابه «من أجل حرية جديدة» (نيويورك: مكميلان، 1973)، الفصول 3 و4 و11، كذلك ديفيد فريدمان دافع عن الرأسمالية ـ الفوضوية بحيوية بالغة في كتابه «آلية الحرية» (نيويورك: هاربر ورو، 1973)، كل من هذه الأعمال يستحق القراءة تماماً، لكن ما من عمل منها يدفعني لأن أنقح ما قلته هنا.

5 - انظر ب. سينغر في كتابه «محكمة أبي» (نيويورك: فرار ستراوس وجيرو، 1966). من أجل نموذج حديث عن «الثقافة المضادة» انظر مجلة «وين» عدد تشرين 1، 1971 ص 11 -17.

6 - ممارسة بالنسبة للقارئ: صف كيف نوقشت الاعتبارات هنا وما بعد، وكيف تؤدي إلى كل منطقة جغرافية لها هيئة حماية أو تركيبة متحدة من الهيئات ضمنها، حتى وإن كانت المنطقة تحوي بصورة أولية مجموعة هيئات «تربح كل المعارك تقريباً» وتكون مرتبطة بعلاقة ليست عابرة.

7 - انظر كنيث بولدينغ، «الصراع والدفاع» (نيويورك: هاربر، 1962) الفصل 12.

8 - لتبيان تعقيد مجموعة أحكام كهذه، انظر معهد القانون الأمريكي، صراع القوانين مسودة رسمية مقترحة، 1967 -1969.

9 - انظر بال بروزن «هل الحكومة مصدر الاحتكار؟» مجلة عدد من الكليات، العدد 5، رقم 2 (1968 -1969) 67 -78، فريتز ماشلوب، الاقتصاد السياسي للاحتكار (بالتيمور: منشورات جونز هوبكينز، 1952).

10 - افترض لوك أن الأغلبية الراجحة، وإن لم تكن الكل، من الأشخاص الذين يعيشون في حالة الطبيعة، سيقبلون قانون الطبيعة. انظر ريتشارد آشكروفت «حالة الطبيعة لدى لوك»، مجلى العلوم اسياسية الأمريكية، أيلول 1968، ص 898 -915، لاسيما الجزء 1.

11 - انظر موريس وليندا تانهيل «سوق الحرية»، حول أهمية التعاون الطوعي بالنسبة لعمل الحكومات، انظر، مثلاً، آدم روبرتز «المقاومة المدينة كدفاع

وطني» (بالتيمور: كتب بنجوين، 1969) وجين شارب «سياسة العمل باللاعنف» (بوسطن: بوتر سارجنت، 1973).

12 - انظر لودفيغ فون ميسيس «نظرية المال والرصيد»، طبعة ثانية (نيوهافن، كون: منشورات جامعة يال، 1953) ص30 -34، حيث أخذتها منها هذه القصة.

13 - من أجل ابتداء معالجة القضايا المتعلقة بتفسيرات اليد غير المرئية، يجب النظر في مقالات ف. الحايك «ملاحظات حول تطور أنظمة قواعد السلوك» و«نتائج العمل الإنساني، لكن ليس تصميم الإنسان» في دراساته في مجالات الفلسفة، السياسة والاقتصاد (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، 1967)، كذلك الفصل 2 و4 من كتابه «دستور الحرية» (شيكاغو، منشورات جامعة شيكاغو، 1960). انظر أيضاً مناقشة معدات التصميم ومعدات التصفية في الفصل 10 من كتابه. ولكي ترى كم نحن قريبون من البدايات، لاحظ أن لا شيء يقال هنا يفسر لماذا ليس كل تفسير علمي (لا يلجأ للنوايا) لعلاقة وظيفية بين متغيرات هو تفسير يد غير مرئية.

14 - انظر ماكس فيبر «نظرية التنظيم الاجتماعي والاقتصادي» (نيويورك: منشورات حرة، 1947) ص156، ومطبوعات ماكس راينشتاين، عن القانون في الاقتصاد والمجتمع (كامبريج، ماس: منشورات جامعة هارفرد، 1954) فصل 13، 15. قارن معالجة ه. هارت للمشكلة الموازية لوجود نظام قانوني في مفهوم القانون (اكسفورد، منشورات ملارندون، 1961) ص113 -120.

16 -حول الادعاء بأن الأطباء يفعلون هذا، انظر روبن كسيل «التمييز بالسعر في الطب»، مجلة القانون والاقتصاد 1، عدد 1 (تشرين الأول 1958) 20 -53.

الفصل 3 / القيود الأخلاقية والدولة

1 - هنا وفي القسم التالي، تم توسيع مناقشتي بالاعتماد على الحاشية 4 من مقالة «حول الحجة الراندية»، مجلة الشخصاني، ربيع 1971.

2 - من أجل القول الواضح إن هذه النظرة خاطئة، انظر جون رولز، «نظرية العدالة» (كامبريج، ماس: منشورات جامعة كامبريج، 1971) ص 30، 565 -566.

3 - من يعمل ماذا؟ غالباً ما يطرح هذا السؤال المفيد، كما في الحوار التالي:

« - ما الفرق بين أستاذ في فلسفية «الزين» وفيلسوف تحليلي؟»

- «واحد يتكلم بالألغاز وآخر يلغز الكلام»

4 - أساس ميتافزيق الأخلاق، ترجمة هـ. باتون، القانون الأخلاقي، (لندن، هتشينسون، 1956) ص.96.

5 - انظر جون رولز، نظرية العدالة، الأقسام 5، 6، 30.

6 - انظر جيلبرت هارمن «الدليل إلى تفسير أفضل»، المجلة الطبية، 1965، ص8 -95، والفكر (برينستون، ن. ج. منشورات جامعة برينستون، 1973) الفصل 8، 10.

7 - انظر جوديث جارفيس ثومسون «دفاع عن الإجهاض» الفلسفة والشؤون العامة 1، عدد 2 (خريف، 1971) 52 -53. بما أن مناقشتي كانت مكتوبة، فإن جون جوسبرز ناقش قضايا مماثلة في مقالة من جزئين «بعض المشاكل حول العقاب واستخدام القوة في الرد على استخدامها»، ريزون، تشرين 2، 1972 وكانون الثاني 1973.

8 - تذكر المزحة اليديشية:

- «الحياة رهيبة جداً، كان الأفضل لو لم تحبل بنا أمهاتنا».

- «أجل، لكن من هو صاحب الحظ الحسن كثيراً؟ ليس واحداً في الألف».

9 - هل هناك سبب يفسر لماذا علينا أن نعاني لكي نعذبهم؟ ليس هناك أي سبب يمكنني رؤيته. فهل هناك أي سبب يفسر لماذا ليس علينا أن نعاني لكي نعذبهم؟ نعم، عدة أسباب. إذ يمكن أن يأتي يوم نعترف فيه أن عدد السيقان، أو زغبية الجلد، أو عظم العجز، هي أسباب غير كافية تماماً لترك كائن حساس للمصير نفسه. أي شيء آخر عليك أن تتبعه سوى الخط الذي لا يمكن تجاوزه؟ أهو بقدرة العقل، أو ربما بقدرة الخطاب؟ لكن حصاناً كامل النمو أو كلباً، لا يقارن على أنه أكثر عقلانية أو أكثر قابلية للحديث من طفل ابن يوم أو أسبوع أو حتى شهر لكن لنفترض أن هذه الحالة كانت معكوسة، ماذا تفيد؟ فالسؤال ليس: هل يمكنها أن تفكر؟ ولا هل يمكنها التكلم؟ بل هل يمكن أن تعاني؟ جيرمي بنثام، مدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع، الفصل 17، 4، رقم 1. قبل هذه الكلمات المقتبسة، يناقش بنتام مسألة أكل لحم الحيوانات الذي يعتقد أنه مسموح به، لأن الحيوانات ليس لديها توقعات ذات أمد طويل بالتعاسة المستقبلية من خلال معرفتها أنها ستموت، ولأن الموت الذي يوقعه الناس بها أقل إيلاماً من الموت الذي ستعاني منه في الحالة الطبيعية.

10 - هذه النقطة أوحاها لي السيد ثوم كريستوفياك.

11 - فيلسوف واحد على الأقل تساءل عما إذا كان لدينا سبب معقول لأن نعطي لمصالح الحيوانات وزناً أقل من وزننا، وأن نفرض قيوداً أقل صرامة على معاملتها مقارنة بمعاملة الناس. انظر ليونارد نيلسون، «منظومة الأخلاق» (نيوهافن، كون: منشورات جامعة يال، 1956) القسم 66، 67. بعد أن كتبت مناقشتي للحيوانات، طُرِحت هذه القضية في مقال مثير بقلم بيتر سينغر بعنوان «تحرير الحيوان»، مجلة نيويورك للكتب، 5 نيسان، 1973، ص17 -21. لسوء الحظ، يعالج سينغر المسألة باعتبارها قضية صعبة، أي ما إذا كان قتل الجرذان ممكناً لكي تكف عن عض الأطفال. ولسوف يكون مفيداً هنا أن نطبق المبادئ حول رد الفعل تجاه التهديدات البريئة (انظر ص35 أعلاه).

الفصل 4 / المنع، التعويض والمخاطرة

1 - قارن هذه مع نظرة «كانت» بأن «الجميع يمكن أن يستخدموا وسائل عنيفة لإجبار الآخرين على الدخول في الحالة القانونية للمجتمع»، ميتافيزيقية العدالة، ترجمة جون لاد (إنديانا بوليس: روبز مريل، 1965) القسم 44، وانظر مناقشتنا الأبعد في الفصل 6.

2 - يبدو أن روثبارد يفضل هذا البديل «لنفترض أن سميث، المقتنع بجريمة جونز، ينفذ القانون بيده، بدلاً من الذهاب إلى القضاء وإجراءاته، ماذا بعد؟ هذا بحد ذاته سيكون مشروعاً ولا يعاقب عليه كجريمة، نظراً لأنه ما من محكمة أو هيئة يمكن أن يكون لها الحق، في مجتمع حر، بأن تستخدم القوة ضد دفاع يتجاوز حق الدفاع عن النفس بالنسبة لكل فرد. مع ذلك، سيضطر سميث بعدئذ لمواجهة العقوبة كمجرم، إن تبين أن جونز بريء.» «السلطة والسوق» (منلوبارك، كاليف: معهد الدراسات البشرية، مؤسسة 1970) ص197، رقم 3.

3 - انظر أيضاً ندوة «هل الحكومة ضرورية». مجلة الشخصاني، ربيع 1971.

4 - قضايا ذات صلة، على نظريات الحقوق الطبيعية أن تتكيف معها، تمت معالجتها على نحو مثير للاهتمام من قبل إرفينغ غوفمان، «العلاقات بين الناس» (نيويورك: كتب أساسية، 1971) فصل 2، 4.

5 - إن كان لوك سيسمح بتقييدات أبوية خاصة، إذن، ربما باستطاعة الشخص أن يعطي شخصاً آخر، وبشكل قانوني. الإذن والحق في أن يفعل شيئاً ما، لا يمكنه هو نفسه أن يفعله: مثال على ذلك، شخص قد يسمح لطبيب بأن يعالجه بحسب أفضل حكم يتوصل إليه الطبيب، لكن يفتقر للحق في أن يعالج نفسه.

6 - هذه المسائل ومناقشتنا اللاحقة تتكرر (مع تحسينات أسلوبية) من مسودة شباط 1972 التي تدور تحت عنوان الجزء 1 من هذا الكتاب، بشكل مستقل بقلم غيدو كلابريسي ودوغلاس ميلاميد «قواعد الملكية، قواعد

المسؤولية، وعدم قابلية التحويل»، مجلة قانون هارفرد، 85، عدد 6 (نيسان 1972)، 1089 -1128، تناقش مسائل مماثلة وبعض الموضوعات المعالجة هنا.

7 - مثال على ذلك، يمكن الافتراض أن الممتلكات الخالصة لكل شخص مسجلة في حاسوب مركزي ما، وأن كل شخص لديه ميزانية نقدية كافية لتسديد أي مطالبة أقيمت ضده. (فيما بعد، سنرى كم من المسائل المثيرة للاهتمام تنشأ، عندما نغض النظر عن هذه الفرضية الأخيرة). أما المشتريات فتشتمل على إضافة السعر على ميزانية البائع، وفي الوقت نفسه تطرح من ميزانية المشتري. ثم حكم يصدر ضد شخص بتحويل مبلغ من حسابه إلى حساب ضحيته، في هذه الحالة لا يكون هناك احتمال في رفض الدفع. إننا نذكر هذا لكي نجعل سؤالنا أكثر حدة، لا لكي نوصي بمنظومة حاسوبية.

8 - انظر بيتر نيومان، نظرية التبادل، (إنغلوود كليفز، ن. ج برنتيس -هول، 1965) فصل 3.

9 - حول الدور العادي أكثر للناس متوسطي العمر، انظر آرمن آلتشيان وراكن «اقتصاديات الجامعة»، طبعة ثانية (بيلمونت، كاليف: وودز ورث: 1967) ص29 -37، 40.

10 - كما تتكشف بوقوع الحدث غير الأكيد؟ انظر مارتن سليغمان وفريقه، «حوادث الكراهية غير القابلة للتكهن والسيطرة عليها»، منشورات أكاديمية 1971، ص347 -400، خاصة القسم 4.

11 - مبرر العمق المتوسط يقدمه الاحتمال المتوسط بأن أي خوف خاص يمكن استبعاده في محيط اجتماعي أو آخر، لكن ليس كل المخاوف معاً. هنا علينا أن نلاحظ أن شخصاً ما يسلم بأن بعض المخاوف المحددة لا يمكن إزالتها بتغيير الجو الاجتماعي، قد يظل يتساءل إن لم تكن تلك المخاوف غير عقلانية إلى حد أنه يمكن تقديمها من خلال سياسة اجتماعية ما، على الرغم من أنه يصعب الدفاع عن هذا، في حالة الخوف من أذى جسدي.

12 - انظر مقالة هـ. هارت «المسؤولية القانونية والمبررات»، في كتاب «العقوبة والمسؤولية» (نيويورك، منشورات جامعة أكسفورد، 1968) فصل 2 المناقشة لا يمكن توسيعها من العقاب إلى التعويض، لأن هذه التكاليف يجب أن تقع على كاهل أحد ما. في مسائل كهذه، انظر المناقشة في «مشكلة القانون الخاص»: خطط التعويض الآلية (بوسطن: ليتل. براون، 1965).

13 - شبكة واسعة جداً بالحقيقة ستحدث نتيجة حظر يصدر على أي عمل، نتيجته ذات الخطر المحتمل ستؤدي إلى الخوف إن كان توقعه أكيداً، وهو ما يمكن أن يكون جزءاً من كل شامل لأعمال مماثلة تؤدي إلى الخوف، سواء أدى الكل الإجمالي أم لم يؤد إلى الخوف، حيث يتوقع ذلك على مقدار الأعمال المماثلة التي يتضمنها.

14 - تشريح القيم (كامبريج، ماس: منشورات جامعة هارفرد، 1970) فصل ح.

15 - المناقشة الأكثر صقلاً اقتصادياً للمعايير الخاصة بالبت بمقدار التعويض عن فقدان الحياة هي في «تقييم الحياة والأطراف: مقاربة نظرية» لـ ج. ميشان، جريدة الاقتصاد السياسي، 1971 ص687 -705. لسوء الحظ أن إجراءات ميشان تتعلق بحساب مضاعف، ذلك أن «المخاطر غير المباشرة، أو الناجمة عن» (ص699 -755) وفاة الشخص تتضمن الخسارة المالية أو النفسية لدى الآخرين، ستكون داخلة ضمناً، من خلال اهتمامه بهم، في المخاطرة المباشرة غير الطوعية كما يشرح ذلك ميشان. أما بالنسبة للتعويض فيجب أن يدفع لقاء المخاطرة المباشرة غير الطوعية، على شكل مبلغ يكفي لجعل الشخص قيد السؤال راغباً في تحمل خطر الموت ذاك. وعلى فرض أن الناس لهم الحق في القيام بالانتحار، ترك وظائفهم، وما شابه، إذا كان الضحية نفسه غير معني بتلك المخاطر غير المباشرة أو الناجمة عنها، فإنها لا تبدو وكأنها تشكل تكلفة يمكن أن تفرض على نحو خاص على شخص آخر تتعرض حياته للخطر أو تتسبب بموته. بالنتيجة، ترى هل يمكن فرض هذه التكلفة على الشخص نفسه أو على

ممتلكاته، إن هو انتحر أو ترك وظيفته؟ من جهة أخرى، إن كان معنياً بهذه المخاطر غير المباشرة أو الناجمة، فإنها سوف تدخل ضمناً، من خلال كونه معنياً بها، لدى تعويض الخطر المباشر. لكن، يجب أن يضاف إلى هذا النقد، التعقيد الإضافي الذي يمكن للضحية أن تكون عليه واجبات تجاه الآخرين، هو بالأساس لا يهتم بها، لكنه سينفذها إن كان حياً، ربما بسبب الضغط الاجتماعي أو القانوني. إن البت النظري بالتعويض المناسب، يتعين عليه أن يتضمن المخاطر غير المباشرة التي تقع على الأشخاص الذين يلتزم الضحية بهم رغم أنهم محايدون.

16 - أنا مدين بهذا الاعتراض لرؤية الشرط مناسباً لدى رونالد هاموي.

الفصل 5 / الدولة

1 - هربربت هارت، «هل هناك أية حقوق طبيعية؟» المجلة الفلسفية، 1955، جون رولز، نظرية العدالة (كامبريج، ماس: منشورات جامعة هارفرد، 1971، القسم 18، قولي بالمبدأ يقارب كثيراً قول رولز. والحجة التي يقدمها رولز لهذا المبدأ تشكل حجة فقط لمبدأ الإخلاص والأمانة الأضيق (الوعود الصادقة ينبغي الحفاظ عليها). لكن إن لم يكن هناك طريقة لتجنب الصعوبات المتعلقة بمبدأ الصدق والإخلاص (ص349) سوى اللجوء إلى مبدأ العدالة، فسوف تكون حجة مناسبة لمبدأ العدالة.

2 - هارت «هل هناك أية حقوق طبيعية؟».

3 - لقد شكلت ملاحظاتي طبقاً للفكرة الغامضة التي تقول بأن هناك «هدفاً» لأنواع معينة من الحقوق، لأن هذه، على ما أعتقد، تعطي حجة هارت بنيتها المقبولة أكثر.

4 - لقد تحاشيت عمداً أن أجعل المؤسسة شيئاً، لا تستطيع أن تقول شيئاً حسناً بالنسبة لها حين تقيّمها أو تقرر طبيعتها، ذلك لأن رولز يرفض هذه كونها لا تلبي مبدأيه الاثنين في العدالة. ومع أن رولز لا يشترط أن تلبي كل مؤسسة صغرى مبدأي عدالته الاثنين، بل فقط البنية الأساسية للمجتمع،

إلا أنه يعتقد، على ما يبدو، أن المؤسسة الصغرى يجب أن يتوفر فيها مبدأا العدالة كلاهما إن كان يتعين أن تؤدي إلى نشوء التزامات طبقاً لمبدأ العدالة.

5 - مقبولية الإجراءات لدينا يمكن أن تتوقف على عدم معرفتنا بهذه المعلومة. انظر لورنس ترايب «المحاكمة بواسطة الرياضيات» مجلة القانون، هارفرد، 1971.

6 - ما ينتج عن نظرة لوك، أن كل مواطن يكون في حالة الطبيعة بالنسبة لإجراءات الاستئناف العليا لدى الدولة، نظراً لأنه ليس هناك استئناف أبعد. من هنا يكون في حالة الطبيعة بالنسبة للدولة ككل. كذلك، يتمتع المواطنون «بحرية اللجوء للسماء، في كل وقت يحكمون على سبب اللحظة الكافية. لذلك، ورغم أن الشخص لا يمكنه أن يكون قاضياً، لكي تكون لديه من خلال دستور ذلك المجتمع أي سلطة عليا، من أجل أن يبت ويصدر حكماً فعلياً في القضية، لكن يكون لديه، بحسب القانون السابق والأسمى من كل القوانين الوضعية للناس، أن يحتفظ بذلك القرار النهائي لنفسه، ذاك الذي يمت لكل البشر، حيث لا يوجد استئناف على الأرض، أي استئناف يحكم ما إذا كان لديه سبب عادل لرفع استئنافه ولجوئه للسماء. فهذا الحكم لا يستطيع الناس التخلي عنه. «بحثان في الحكم»، طبعة بيتر لاسليت (نيويورك: منشورات جامعة كامبريج، 1967) قسم 2، 168، انظر أيضاً القسم 20، 21، 90 -93، 176. 207، 242.

7 - اعتبارات هذه الفقرة، رغم أنني أجدها قوية، لا تقضي كلياً على صعوباتي المتعلقة بالوضع الذي تمت مناقشته في النص، والقارئ الذين يرغب، عكس هذا الكتاب، بالادعاء أن المبادئ الأخلاقية الخاصة التي تظهر فيما يتعلق بالدولة، يمكن أن تجد هذه القضية مفيدة حين تنتشر. لكن إن كنت قد ارتكبت خطأ هنا، فهو خطأ يتعلق بالمسؤولية أكثر مما يتعلق بالدولة.

8 - هل يمكن لشخص في وضع يعلم، مثلاً، أنه لم يلتف كي يتفحص المعلومات، أن يدافع عن نفسه ضد أي شخص يأتي ليطبق الإجراء عليه؟ من المفترض أن لا، إذا كان الإجراء معروفاً جيداً وليس ذا منشأ حديث. لكن حتى هنا، ربما يمكن أن تعطى منحة من وقت إضافي، لهذا الشخص.

9 - صنف التعويض الذي يخشى انتزاعه، سيكون صغيراً لكنه ليس فارغاً. فانتزاع التعويض يمكن أن يتعلق بفعاليات يخشاها الناس لأنها تشمل إجبارهم على أداء عمل تعويضي بالقوة، بل حتى يمكن أن يكون فرضاً مباشراً لعاقبة يخشى منها، لأن هذا فقط يمكن أن يرفع الضحية إلى منحنى حياديته السابقة؟

10 - يقترح جيلبرت هارمن إمكانية نقل داخلية بسيطة كعيار للاختلاف اللفظي فقط في مجلة «المعنى والفلسفة» الميتافيزيقية، 21، عدد 1 (أيلول 1967). وإن رغبنا في أن نقول إن شخصين لهما المعتقدات ذاتها، لكن يتكلمان لغتين مختلفتين، يكون اختلافهما لفظياً فقط، حينذاك سيتضمن معيار هارمن ترجمات «بسيطة» بقدر ما تكون الترجمة بين اللغات معقدة. وفي كل ما يتعين البت به في قضايا كهذه، فإن المعيار يفيد في المثال الراهن.

11 - هل يمكن للقائمين بالمنع تحميل الطرف الذي يقع عليه المنع، أعباء تكاليف أخرى لقيامه بالنشاط لو أنه يُمنَع، مثل الوقت، الطاقة وما شابه؟

12 - هنا، كما في كل الأماكن الأخرى في هذا البحث «الأذى» يدل فقط على انتهاكات الحدود.

13 - لورنس كريدي، تشكيل الدولة (إنفلوود كليفز، ن. ج برنتيس هول، 1968) ص21 -22.

الفصل 6 / اعتبارات أخرى للحجة الخاصة بالدولة

1 - يعتقد لوك أن بإمكان الناس أن يضعوا أنفسهم في مجتمع مدني أو رابطة حماية وذلك من بين الأشياء الأخرى، بسبب الأمان الأكبر ضد أي شيء لا يأتي منها. وأي عدد من الناس هنا يمكن أن يجدي نفعاً، لأنه لن يضر بحرية البقية، إذ يبقى هؤلاء كما كانوا في حالة الطبيعة من الحرية. بحثان في الحكم، طبعة بيتر لاسليت (نيويورك: منشورات جامعة كامبريج، 1967) 2، قسم 95. (وكل الإشارات الأخرى في هذا الفصل يجب إعادتها إلى البحث الثاني، ما لم يحدد غير ذلك.) لكن رغم أن ذلك لا يضر بحريتهم من خلال إنقاص حقوقهم التي يتمتعون بها، إلا أنه يضر بأمنهم، من خلال زيادة الاحتمال في أن يتعرضوا للظلم، لأنهم لن يكونوا قادرين على الدفاع عن حقوقهم بصورة فعالة. في مكان آخر يعترف لوك بهذه النقطة، وهو يناقشها في سياق الأعمال التحكيمية، رغم أنها تنطبق أيضاً على الأشخاص الذين يعملون بحسب قواعد ثابتة ومحددة للناس: «إذ يكون في وضع أسوأ بكثير، ذاك الذي يخضع للسلطة التحكيمية لإنسان واحد، تحت قيادته 100000، مقارنة بمن يخضع للسلطة التحكيمية لـ 100000 إنسان منفصلين.» (القسم 137).

2 - من أجل مناقشة قابلية تطبيق مبادئ الهيمنة على بعض القضايا المحيّرة، انظر بحثي «مشكلة نيوكومب ومبدأ 1 الاختيار ضمن مقالات على شرف ج. همبل طبعة ن. ريشر وفريقه (هولاند: رايدل، 1969) ص114 -146، أيضاً زاوية مارتن غاردنر «الألعاب الرياضية»، المجلة الأمريكية العلمية، تموز 1973، ص104 -109، وعمود الألعاب الرياضية الملحق، المجلة الأمريكية العلمية، آذار 1974، ص102 -108.

3 - «حول مأزق السجناء» انظر مقالة توماس شلينغ «الخوف المتبادل للضربة المفاجئة»، استراتيجية الصراع (كامبريج، ماس: منشورات جامعة هارفرد، 1960) الفصل 9.

5 - بما أن لا شيء يتجاوز قادة الدول، فليس بالمفاجئ إن قامت الدولة آ بمنع الدولة ب من التسلح، ودمجت ب ضمن آ، بدعوى أن هذا يزود مواطني ب بالحماية، وبالتالي يشكل اعترافاً وتنفيذاً لواجبات آ بتعويضهم عن الأضرار التي ألحقها بهم المنع. فـ آ تدعي أنها تعمل بما هو مسموح به. أما البقية فأتركها للقارئ، كي يقول لماذا لا تغطي هذه العباءة عدواناً كهذا.

6 - هذا لا يعني أن تقول إن القيود الدستورية على حرية التعبير يجب أن تكون أضيق مما هي. لكن بما أن المسؤولية يمكن أن تستمر من خلال خيارات الآخرين، ربما يمكن للجامعات، وعلى نحو مناسب، أن تفرض قيوداً أشد صرامة على أركان إدارتها، الذين يحتلون مناصب ذات هالة ومركز اعتباري خاص (لكن هل تفعل؟) في تعاملاتهم مع الطلاب في جامعاتهم. (ومن الممكن أن يعتقد البعض، دعماً لمعيار مؤسساتي أشد صرامة من الضمانة الدستورية في هذا المجال، أن مهنة أعضاء الإدارة تتطلب منهم أن يأخذوا الأفكار والكلام بجدية كبيرة على نحو خاص.) لذلك، ربما شيء ما مثل المبدأ الضيق التالي، يكون قابلاً لأن تدافع عنه: إن وقعت أعمال يحق للجامعة أن تعاقب عليها، أو لأعضاء الإدارة النظاميين فيها أن يقومون بذلك. حينذاك، إذا نوى عضو الإدارة وحاول أن يجعل الطلاب في جامعته، يقومون بهذه الأعمال ونجح (كما كان قد نوى)، حينذاك يكون من حق الجامعة أن تؤدب أو تعاقب عضو الجامعة على عمله هذا. هنا أغفل المسائل المتعلقة بما هو مناسب، إذا حاول عضو الإدارة لكن دون أن يخطئ، أو في حال فشله. كذلك أغفل المسائل المحيرة حول أي قناة من قنوات الإقناع يغطيها المبدأ: مثال على ذلك، خطابات في الحرم خارج الصف، لكن ليس زاوية مكتوبة في صحيفة المدينة المحلية.

7 - أنا مدين بهذه الأسئلة لجيرالد كاتز.

8 - لكن نظراً لأنه ما من مجتمع سياسي يمكن أن يكون ولا أن يخضع، دون أن يمتلك بذاته السلطة للحفاظ على الممتلكات، علاوة على ذلك معاقبة

الإساءات التي تأتي من أفراد ذلك المجتمع، فهناك، وهناك فقط، يكون المجتمع السياسي، حيث كل فرد من أعضائه يتخلى عن سلطته الطبيعية في أن يحكم ويعاقب انتهاكات قانون الطبيعة، ويسلمها للجماعة السكانية في كل الحالات التي تستبعده، لكن ليس في حالة اللجوء للحماية، إلى القانون الذي سنته هي نفسها.» (قسم 87). فهل يقصد لوك أن وجود مستقلين هناك، يمنع أن يكون المجتمع سياسياً في هذه المنطقة، أو أن المستقلين لا يكونون من المجتمع السياسي الذي يوجد في المنطقة؟ (قارن أيضاً القسم 89، الذي لا يحل القضية). فلوك يعتقد أن الحكم المطلق الذي يعتبره البعض الحكم الوحيد المناسب في العالم، لا يتسق، بالحقيقة، مع المجتمع المدني، لذلك يمكن ألا يكون شكلاً من أشكال الحكم المدني على الإطلاق» (ذاك الذي يبدو أنه يوفر الشروط المطلوبة كلها)، ثم يمضي إلى القول (حيث يكون هناك أشخاص لا يتمتعون بسلطة كهذه يلجؤون إليها للبت بأي اختلاف بينهم، يظل هناك أولئك الأشخاص في حالة الطبيعة، وهكذا هي حالة كل أمير مطلق الصلاحيات، بالنسبة لأولئك الذين يخضعون لسيطرته (القسم 90).

9 - الأقسام 74 -76، 105 -106 و112 من البحث الثاني، يمكن أن تجعل المرء يفكر أن وضعنا يتضمن ميثاقاً، مع ذلك لاحظ أن لوك يستخدم كلمة قبول في هذه الأقسام بدلاً من كلمة «ميثاق». الأقسام الأخرى، والتوجه الرئيسي للعمل يجعل المرء يميل للاتجاه المعاكس، وكذلك يفعل المعلقون على أعمال لوك، كما يمكن للمرء، لدى التأمل بمناقشة لوك للمال (الأقسام 36، 37، 47، 48، 50، 184) أن يتلاعب بعبارات مثل «ابتكار المال»، «أوافق على قطعة صغيرة من المعدن الأصفر يجب أن يكون لها قيمة، بحسب اتفاق متبادل»، «قيمة متصوَّرة خيالية» وهلم جراً، بدلاً من ذلك التوكيد على «اتفاق ضمني» لكي تحاول جعل وصف لوك يتلاءم مع القصة التي رويناها في الفصل 2.

10 - الاختلاف بين «مخوَّل» و«مستحق» يناقش من قبل جويل فاينبرغ في مقالة بعنوان «العدالة والمستحقات الشخصية»، أعيد طبعها في كتاب بعنوان «العمل والاستحقاق» (برينستون، ن.ج، منشورات جامعة برينستون، 1970) ص55 -87. وإذا ما ارتبطت الشرعية بالمستحقات والاستحقاق بدلاً من التخويل (والأمر ليس كذلك)، حينذاك يمكن لهيئة الحماية المهيمنة أن يكون لها الحق من خلال الاستحقاق في وضعها المهيمن على السوق.

11 - القول 1 أدناه يعبر عن كون آ مخوَّلاً بان يستخدم القوة، في حين كون آ مخولاً بأن يكون الطرف الذي يستخدم القوة، يتم التعبير عنه بالقول 2 أو 3.

1 - آ، هو الفرد س بحيث أن س يستخدم سلطة ب وس مخول بأن يتدبر أمر ب وب هو كل السلطة الموجودة (تقريباً).

2 - آ مخول بأن يكون الفرد س، بحيث أن س يستخدم سلطة ب، وس مخول بأن يتدبر أمر ب، وب هو كل السلطة الموجودة (تقريباً).

3 - آ مخول بأن يكون الفرد س، بحيث أن س يستخدم سلطة ب وس مخول بأن يتدبر أمر ب، وس مخول بأن يكون ب كل السلطة الموجودة تقريباً.

12 - يتصور روثبارد، بشكل ما، وفي مجتمع حر أن قرار أي محكمتين سيعتبر ملزماً، أي، سيكون النقطة الأساسية التي تستند عليها المحكمة وتكون قادرة على القيام بعمل ضد الطرف الذي حكم عليه بأنه مذنب. «السلطة والسوق» (مينلو بارك، كاليف: معهد الدراسات الإنسانية، 1970) ص5. من سيعتبره ملزماً؟ (حتى وإن كان يعلم أنه ظالم، أو أنه يقوم بالأساس على خطأ فعلي؟) لكن لماذا يكون أي شخص، لم يوافق مسبقاً على مبدأ محكمتين كهذا، ملزماً به؟ هل يقصد روثبارد أي شيء آخر، سوى أنه يتوقع من الوكالات ألا تتصرف حتى تتفق محكمتان منفصلتان (باعتبار أن الثانية محكمة استئناف)؟ ولماذا علينا أن نعتقد أن هذه الحقيقة تقول لنا أي شيء عما هو مسموح للشخص أخلاقياً بأن يفعله، أو تقول لنا أي شيء عن حل النزاعات من قبل السلطات المرجعية؟

13 - النظرة المماثلة ـ للتعاقد يتعين تبيانها بعناية شديدة، كيلا يسمح ظلماً بوجود قاض فاسد مرتكب لجرائم.

14 - انظر ديفيد لويس، العرف (كامبريج، ماس: منشورات جامعة هارفرد، 1969)، من أجل تفصيل فلسفي لفكرة شلينغ حول لعبة التنسيق: لاحظ، على نحو خاص، مناقشة لويس للعقود الاجتماعية في الفصل 3. وضفنا للدولة يشتمل على أقل تنسيق مقصود للعمل مع أفراد آخرين، مقارنة بوصف ميسيس لواسطة التبادل الموصوفة أعلاه في الفصل 2.

ثمة أسئلة مثيرة ومهمة لا يمكننا متابعتها هنا، هي المدى الذي يصل إليه الزبائن، والشروط التي يخضع لها أولئك الذين يعطون هيئات الحماية كل ما هو مطلوب من الشرعية الخاصة التي يمتلكونها، بحيث تتحمل المسؤولية عن انتهاكاتها لحقوق الآخرين، وهو ما لم تُعط الحق في أن تفعله، ثم ما ينبغي عليهم أن يتحاشوه لأن يكونوا مسؤولين عن هذا. (انظر هوغو بيدو، «العصيان المدني والمسؤولية الشخصية عن الظلم» المونيست، 54 (تشرين 1، 1970) 517 -.535

15 - من أجل النظرة الأولى، انظر روثبارد، الإنسان، الاقتصاد والدولة، مجلد 2 (لوس أنجيلوس: ناش، 1971) ص654، من أجل الثانية، انظر، مثلاً، آين راند، «البراءات وحقوق النسخ» في الرأسمالية: المثال المجهول (نيويورك: المكتبة الأمريكية الجديدة، 1966) ص125 -.129

16 - كما نتصور المُسوِّغ الأساس لأنظمة كهذه، على أي حال. لقد ذكرني آلن دوشويتز بأن من الممكن أن بعض الأسباب غير الحمائية البديلة، لمنع أي تنفيذ خاص للعدالة، قد تنجم عن ذلك. وإن كانت أسباب كهذه ستصمد لدى تفحصها، فسوف يكون من غير الصحيح أن نجعل ادعاءنا قوياً بأن كل الأنظمة القانونية التي تمنع التنفيذ الخاص للعدالة تفترض مسبقاً شرعية بعض الاعتبارات الحمائية.

الفصل 7 / عدالة التوزيع

1 - القارئ الذي ينظر إلى الأمام ويرى أن الجزء الثاني من هذا الفصل يناقش نظرية رولز خطأ، قد يعتقد أن كل ملاحظة أو حجة في الجزء الأول مضادة لنظريات العدالة البديلة، المقصود منها أن تطبق على نقد نظرية رولز أو تسبقه، لكن الأمر ليس كذلك، فهناك نظريات أخرى تستحق الانتقاد أيضاً.

2 - انظر، مع ذلك، إلى كتاب بوريس بيتكر المفيد، «قضية الإصلاحات السوداء» (نيويورك: دار راندوم، 1973).

3 - ف. آ. الحايك، دستور ليكتري (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، 1960) ص.87.

4 - هذا السؤال لا يدل على أنهم سيتسامحون تجاه أي توزيع نمطي. لدى مناقشة آراء الحايك، يتوصل إرفينغ كريستول أخيراً إلى التخمين بأن الناس لن يتحملوا طويلاً نظاماً يؤدي إلى توزيعات منمطة بحسب القيمة بدلاً من الاستحقاق. وحين تفقد الفضيلة كل جماليتها «بعض التأملات حول الرأسمالية والمجتمع الحر»... الصالح العام، خريف 1970، ص3 -15. كريستول، وهو يتبع أثر ملاحظات الحايك يوازن بين نظام الاستحقاق والعدالة. ونظراً لأن حالة ما يمكن أن تظهر بالنسبة للمعيار الخارجي للتوزيع، بحيث يتطابق مع منفعة الآخرين، فإننا نتساءل ما إذا كانت هناك فرضية أضعف (وبالتالي محتملة أكثر).

5 - إن الأوضاع المتفاوتة باستمرار، والناشئة عن ذلك الموقف الحدي لعالمنا، ترغمنا على أن نوضح المُسوِّغ الذي تقوم عليه بالأساس التخويلات، وأن نفكر فيما إذا كانت اعتبارات التخويل تسبق معجمياً اعتبارات النظريات المألوفة لعدالة التوزيع، بحيث ترجح أضأل شريحة للتخويل على اعتبارات النظريات المألوفة لعدالة التوزيع.

6 - انظر المختارات من رواية جون هنري ماكلي، «الفوضويون»، إعادة طبع ليونارد كريمان ولويس بيري، نماذج الفوضوية (نيويورك: كتب دوبلدي،

آنكور، 1966)، يطرح فيها الفوضوي الفرداني على الفوضوي الشيوعي السؤال التالي: في النظام الاجتماعي الذي تدعوه أنت «شيوعية حرة»، هل تمنع الأفراد من مبادلة قوة عملهم بوسائل للتبادل خاصة بهم؟ وأكثر من ذلك: «هل تمنعهم من احتلال أرض بهدف الاستعمال الشخصي؟» ثم تتابع الرواية: «السؤال لا مفر منه. فإن أجبت بـ «نعم»، معنى ذلك أنك تقر بأن المجتمع له الحق في السيطرة على الفرد، وألقيت جانباً بالاستقلال الذاتي للفرد، وهو ما تدافع عنه دائماً بكل حماسة». من جهة أخرى إن أجبت، بـ «كلا» معنى ذلك أنك تعترف بحق الملكية الخاصة الذي أنكرته للتو مؤكداً على ذلك كل التوكيد. بعد ذاك يجيب «في الفوضوية، أي عدد من الناس يجب أن يكون لهم حق تشكيل رابطة طوعية، وبذلك يحققون أفكارهم كممارسة. لكن لا يمكنني أن أفهم كيف يمكن أن يطرد أي شخص بعيداً عن أرضه وبيته، الأرض والبيت اللذين يشغلهما، ضد إرادته، ويكون ذلك عادلاً. لذلك على كل إنسان أن يعلن عن نفسه أنه: مع الاشتراكية، وبالتالي مع القوة، وضد الحرية، أو مع الفوضوية، وبالتالي مع الحرية وضد القوة. بالمقابل، نجد نعوم تشومسكي يكتب «أي فوضوي منسجم مع نفسه يجب أن يعارض الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، حينذاك سيكون الفوضوي المنسجم مع نفسه اشتراكياً من نوع خاص». مدخل إلى دانيال غورين، الفوضوية: من النظرية إلى الممارسة (نيويورك: منشورات المجلة الشهرية، 1970) ص13، 15.

7 - الخيار الجماعي والصالح الاجتماعي، مؤسسة هولدن دي، 1970، فصل 6.

8 - الاضطهاد سيكون ملحوظاً على نحو أقل، إن لم تقم المؤسسات الأساسية بمنع بعض الأعمال التي تقلب (مختلف التبادلات أو تحويلات التخويل)، بل بدلاً من ذلك تمنعها من أن تتم، بإلغائها.

9 - انظر جورجي كلاستوس «الفرد كموضوع للحب لدى أفلاطون» في دراساته الأفلاطونية، (برينستون: منشورات جامعة برينستون، 1973) ص3 - 34.

10 - تفاصيل أخرى يتضمنها هذا القول موجودة في مقالتي «الإكراه»، في الفلسفة، العلم والمنهج، طبعة س. مورغبنيسر، ب. سوبزوم. وايت (نيويورك: سان مارتن، 1969).

11 - حول موضوعات في هذه الفقرة والفقرة التالية، انظر آرمن آلتشيان.

12 - قارن هذا مع مقالة روبرت بول وولف «تفنيد نظرية رولز في العدالة»، جريدة الفلسفة، 31 آذار، 1966، القسم 2، نقد وولف لا ينطبق على مفهوم رولز الذي يعد خط قاعدته ثابتاً من خلال مبدأ الاختلاف.

13 - هنا أناقش التجاوز وآثاره الأخلاقية في «التعقيدات والبنى الأخلاقية»، منبر القانون الطبيعي، 1968، ص1 - 50.

14 - هل يقدم مبدأ التعويض (الفصل 4) اعتبارات نمذجة؟ إذ على الرغم من أنه يقدم تعويضاً عن الأضرار يفرضه أولئك الباحثون عن الأمان من المخاطر، إلا أنه ليس مبدأ نمطياً. فهو يسعى لإزالة تلك الأضرار التي توقعها عمليات المنع فقط بأولئك الذين قد يشكلون مخاطر بالنسبة للآخرين، وليس كل الأضرار. إنه يحدد واجباً على أولئك الذين يفرضون المنع، والذي ينشأ من أعمالهم الخاصة، لإزالة أي شكوى خاصة يمكن لأولئك الممنوعين أن يثيروها ضدهم.

15 - كامبريج، ماس: منشورات جامعة هارفرد، 1971.

16 - رولز، نظرية العدالة، ص4.

17 - انظر ميلتون فريدمان، الرأسمالية والحرية (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، 1962) ص165.

18 - حول مسألة لماذا يتضمن الاقتصاد مؤسسات (تتألف من أكثر من شخص واحد)، ولماذا لا يتعاقد كل فرد ويعيد التعاقد مع الآخرين، انظر رونالد كويز، «طبيعة المؤسسة»، في قراءاته في نظرية السعر، طبعة جورج ستيفلر وكنيث بولدينغ (هوموود، 3: إروين، 1952)، كذلك آرمن آلتشيان وهارولد ديمسيتز «الإنتاج، تكاليف الإعلام والتنظيم الاقتصادي»، المجلة الاقتصادية الأمريكية، 1972، 777 - 795.

19 - مع ذلك، نحن لا نفترض هنا أو في أي مكان آخر، استيفاء تلك الشروط في نموذج عالم الاقتصاد الاصطناعي الخاص بما يدعى «التنافس الكامل». إحدى الصيغ الملائمة للتحليل تقدَّم لدى إسرائيل كرزنر، نظرية السوق ونظام السعر، (برينستون ن. ج. فان نوستراند، 1963) انظر أيضاً كتابه «المنافسة ومهنة المقاولة»، (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، 1973).

20 - انظر مارك بلوغ «النظرية الاقتصادية، في استعادة للأحداث الماضية»، (هوموود، 3: إروين، 1968) فصل 11، والاشارات المذكورة هناك. من أجل مسح حديث للقضايا المتعلقة بالإنتاجية الهامشية لرأس المال، انظر ج. هاركورت «بعض جدليات كامبريج حول نظرية رأس المال»، جريدة الأدبيات الاقتصادية 7، عدد 2 (تموز 1969) 369 -405.

21 - رولز، نظرية العدالة ص.12



22 - رولز، نظرية العدالة ص14 -15.

23 - رولز، نظرية العدالة قسم 16 خاصة ص.98

24 - هنا، نحن نبسط مضمونه، لكن ليس إلى حد الإضرار بمناقشتنا الحالية. ايضاً، طبعاً، معتقدات أخرى غير «5»، فعندما تنضم إلى 3 تبرر الإشارة إلى 4، مثلاً الاعتقاد بالشرطية المادية «إذا 3، إذن 4». إنه شيء ما مثل 5، لكن ذلك له صلة بمناقشتنا هنا.

25 - رولز، نظرية العدالة، ص.15

26 - رولز، نظرية العدالة ص.103

27 - لكن لنتذكر الأسباب التي تفسر لماذا لا يتوافق استعمال كميات كبيرة من التخويلات بدقة مع مبدأ التخويل (حاشية الصفحة 157، هذا الفصل).

28 - منذ بضع سنوات، الحايك ناقش (دستور ليكرتي، الفصل 3) أن المجتمع الرأسمالي الحر يرفع، مع الزمن، من وضع أولئك الأسوأ حالاً، أكثر من أية بنية مؤسساتية بديلة. كما ناقش، باستخدام المصطلحات الراهنة، أنه

يلبي على أفضل نحو مبدأ الحالة النهائية للعدالة المصاغ طبقاً لمبدأ الاختلاف.

29 - هذا خطير على نحو خاص بالنظر إلى ضعف أسباب رولز (القسم 92) الخاصة بوضع مبدأ الحرية قبل مبدأ الاختلاف في الترتيب المعجمي.

30 - «الفكرة هنا هي أن الوضع الأصلي ينبغي أن يؤدي إلى إجراء عادل، بحيث يكون أي مبدأ متفق عليه عادلاً. أما الهدف فهو استخدام فكرة العدالة الإجرائية الخالصة كأسس للنظرية». رولز، نظرية العدالة، ص136.

31 - توماس سكانلوت «رولز، نظرية العدالة»، مجلة القانون لجامعة بنسلفانيا، 121، عدد 5، أيار 1973، ص1064.

32 - انظر بحثي «التعقيدات الأخلاقية والبنى الأخلاقية»، منبر القانون الطبيعي، 13، 1968 خاصة الصفحات 11 -21.

33 - رولز، نظرية العدالة، ص72. يمضي رولز في مناقشة ما يدعوه بالتفسير الحر لمبدأي العدالة لديه، الذي كان الهدف منه القضاء على تأثير الأحداث الطارئة الاجتماعية، لكن «ما يظل يظهر بشكل بديهي يبدو ناقصاً، لأنه يسمح بتوزيع الثروة والدخل طبقاً للتوزيع الطبيعي للقدرات والمواهب، بحيث يبت بحصص التوزيع عن طريق الحظ وما تهبه الطبيعة للإنسان. هذا الناتج عن مواهب الطبيعة تعسفي من منظور أخلاقي. إذ ليس هناك سبب آخر يسمح بإقرار توزيع الدخل والثروة، نتيجة توزيع الموارد الطبيعية، مقارنة بالتوزيع بحسب «الحظ التاريخي والاجتماعي». (ص73 -74).

34 - رولز، نظرية العدالة، ص104.

35 - رولز، نظرية العدالة، ص311 -312.

36 - رولز، نظرية العدالة، ص538 -541.

38 - لكي نبين أن مبادئ العدالة تقوم أساساً، وجزئياً، على الحسد، لابد من القول إن شرطاً أو أكثر من شروط الوضع الأصلي نشأت من هذه النزعة». نظرية العدالة، ص538.

39 - مثلاً:

1 -الفروق بين ممتلكات شخصين يجب أن تكون مستحقة أخلاقياً، أما الفروق غير المستحقة أخلاقياً فيجب ألا تكون موجودة.

2 -الفروق بين الأشخاص في الموجودات الطبيعية غير مستحقة أخلاقياً.

3 -الفروق بين الأشخاص التي تبت بها فوارق أخرى غير مستحقة، تكون هي نفسها غير مستحقة.

لذلك:

4 - الفوارق بين ممتلكات الأشخاص، يجب ألا يبت بها الفوارق في موجوداتهم الطبيعية.

40 - رولز، نظرية العدالة، ص310. في بقية هذا القسم، يتابع رولز فينتقد مفهوم التوزيع بحسب الاستحقاق الأخلاقي.

41 - ما من ضرورة لإعطاء سبب يدعو لتوزيع متساوٍ للمنافع - لأن ذلك طبيعي، وهو حق واضح بذاته وعادل ولا يحتاج لتبرير، نظراً لأنه يُفهَم بمعنى من المعاني على أنه مبرَّر ذاتياً. الافتراض هنا، هو أن المساواة لا تحتاج لأسباب، فقط عدم المساواة تحتاج لذلك، وأن التماثل، الانتظام، التشابه، الاتساق، كلها لا تحتاج لأي تعليل، في حين أن الاختلاف، السلوك غير النظامي، التقلبات في السلوك كلها تحتاج إلى تفسير، وكقاعدة، إلى تبرير. فإذا كان لدي كعكة وكان هناك عشرة أشخاص، أود أن أقسمها بينهم، حينذاك إن أعطيت كل واحد عِشر الكعكة، فإن هذا لن يستدعي، بأية حال وبشكل آلي، أي تبرير، في حين أنني إن انحرفت عن مبدأ التقسيم بالتساوي هذا، سيتوقع الكل مني أن اقدم السبب الخاص الذي دعاني لذلك. إنه شيء شبيه بهذا المعنى، وإن يكن كامناً، ما يجعل المساواة فكرة لا تبدو بجوهرها غريبة أبداً. إشعيا برلين، «المساواة»، إعادة طبع، لدى فردريك أولافسون، العدالة والسياسة الاجتماعية (إنغلوود كليفز، ن. ج. برينستون هول، 1961) ص113. لمتابعة التماثل مع

الميكانيك، لاحظ أنه موقف نظري أساسي يحدد الحالة أو الوضع الخاص باعتباره الوضع الذي لا يتطلب تفسيراً، في حين أن الانحرافات عنه، ينبغي تفسيرها من حيث تأثير القوى الخارجية. انظر مناقشة إرنست نيجل لمحاولة دالمبر تقديم حجة مسبقة لقانون نيوتن حول الحركة. «بنية العلم» (نيويورك: هاركورت، بريس والعالم، 1961) ص175 -177.

42 - لكن انظر أيضاً مناقشتنا أدناه لقانون رولز حول القدرات الطبيعية كثروة جماعية.

43 - رولز، نظرية العدالة، ص.179

44 - رولز، نظرية العدالة، ص.102

45 - رولز، نظرية العدالة، ص.27

46 - رولز، نظرية العدالة، ص.183

47 - رولز، نظرية العدالة، ص.102

48 - لكن ألا تعدّل العدالة بالشفقة، وليس ببواريد الدولة؟ عندما يختار أشخاص بصفتهم الخاصة أن يحولوا موارد إلى الآخرين لمساعدتهم، فإن هذا يناسب المفهوم التخويلي للعدالة.

الفصل 8 / المساواة، الحسد، الاستغلال.. إلخ

1 - من أجل تفكير مفيد بشتى الحجج المتعلقة بالمساواة التي لا تكون على الصعيد الأساسي أكثر، انظر وولتر بلوم وهاوي كالفن، القضية القلقلة للضرائب التصاعدية، طبعة ثانية (شيكاغو: منشورات جامعية شيكاغو، 1963).

2 - برنارد وليامز، «فكرة المساواة» في الفلسفة، السياسة والمجتمع، طبعة ثانية، بيتر لاسليت وج. رنسيمان (أكسفورد: بلاكويل، 1962) ص110 - 131، إعادة طبع من قبل جويل فاينبرغ، المفاهيم الأخلاقية (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 1969).

3 - وليامز، «فكرة المساواة» ص121 - 122.

4 - ربما علينا أن نفهم تركيز رولز على التعاون الاجتماعي، باعتباره يقوم أساساً على هذه الفكرة ثلاثية الأطراف للشخص الواحد، من خلال التعامل مع شخص ثان، ومنع الثالث من التعاون مع الثاني.

5 - انظر كورت فونغوت من خلال قصته «هاريسون برجون» في مجموعته القصصية «مرحباً ببيت القرد» (نيويورك، ديل، 1970).

6 - حول هذه النقطة، انظر جوديث جورفيس ثومسون، «دفاع عن الإجهاض»، الفلسفة والشؤون العامة 1، عدد 1 (خريف 1971) 55 - 56.

7 - الناس، إلى حد كبير هم ما يشعرون به، وهم يفكرون بأنفسهم مثلما يفكر بهم زملاؤهم. فالتقدم في احترام ـ الذات الفردي وفي الصداقات الاجتماعية الناجمة عن تخفيف التفاوتات الأكثر بربرية، يشكل إسهاماً في الحضارة خالصاً، مثله مثل التحسن في الشروط المادية». ر. هـ طوني، المساواة (نيويورك: بيرنز ونوبل، 1964) ص171. الرابطة المختلفة قليلاً التي سأتعقب أثرها بين المساواة واحترام الذات. لا توجد في المثال الأول من خلال آراء الناس الآخرين.

8 - قارن رواية لـ. هارتلي «العدالة الوجهية. مع بلوم وكالفن» القضية القلقة للضريبة التصاعدية، ص74: «كل تجربة يبدو أنها تثبت الفرضية المخفية بأن الحسد سيجد، وربما على نحو أقل جاذبية، أماكن أخرى، يضرب جذوره فيها». انظر أيضاً هلموت شويك. الحسد، ترجمة م. غليني وب روس (نيويورك: هاركورت، بريس، جوفانوفيتش، 1972).

9 - هل يمكن للبعض أن ينجحوا دون عمل على الإطلاق وينجح آخرون في عمل يقوم على التكرار، ولا يتطلب انتباهاً مستمراً، كما يترك الكثير من الفرص لأحلام اليقظة؟

10 - نظرية التطور الرأسمالي (نيويورك: منشورات المجلة الشهرية، 1956). انظر أيضاً ر. د. ميك، دراسات في نظرية قيمة العمل (لندن: لورنس وويشارت، 1958) ص168 - 173.

11 - انظر يوجين فون بوهم ـ باورك، الرأسمال والفائدة، مجلد 1 (ساوت هولند، 3، منشورات تحررية، 1959) الفصل 12، وكتابه «كارل ماركس وما هو قريب من نظامه» (كليفتون، ن. ج. أوغسطس م. كيلي، 1949).

12 - رأس المال، جزء 1، فصل 1، قسم 1، ص48.

13 - ماركس، رأس المال، مجلد 1، فصل 2، ص94 -98.

14 - ماركس، رأس المال، ص120، لماذا «المعدة»؟

15 - قارن إرنست ماندل، نظرية الاقتصاد الماركسي، مجلد 1، (نيويورك: منشورات المجلة الشهرية، 1969) ص161 من خلال المنافسة بالضبط، يتم اكتشاف ما إذا كان مقدار العمل المتجسد في السلعة يشكل المقدار اللازم اجتماعياً أم لا، عندما يفوق عرض سلعة معينة الطلب عليها، فإن ذلك يعني أن مقداراً من العمل البشري أنفق على إنتاج هذه السلعة، أكثر مما كان لازماً اجتماعياً في تلك المرحلة المعينة، لكن، عندما يكون العرض أقل من الطلب، فذلك يعني أن العمل البشري الذي أنفق في إنتاج السلعة قيد البحث كان أقل من اللازم اجتماعياً...

16 - قارن مناقشة هذه القضية لدى ميك، دراسات في نظرية قيمة العمل، ص178 -179.

17 - انظر المناقشة المفصلة لنظريته في كتاب مارك بلوغ «النظرية الاقتصادية بالرجوع إلى الوراء» (هومود 3: إروين، 1962) (ص207 -271).

18 - انظر اسرائيل كيرزنر، التنافس والمقاومة (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، 1973).

19 - إما أنه يبعث أوامر صرف مالية مختلفة لمتلقين مختلفين، أو أن هناك عدداً «ن» من الناس الأغنياء، يرسل كل منهم مقداراً لمتلقٍ محدد. وبما أن ذلك لا يشكل فرقاً بالنسبة لحجتنا، سنقوم بتبسيط فرضية العدد المتساوي بين الأفراد الأغنياء والفقراء.

20 - بوجود «ن» من الأفراد في حالة فقر، فإن منفعة هذا الشخص حين لا يكون أحد في حالة فقر ستكون أكبر، هذا القول يستخدم فكرة المنفعة الشرطية. حول هذه، انظر اطروحتي للدكتوراه غير المنشورة «النظرية المعيارية للاختيار الفردي». جامعة برنيستون، 1963، فصل 4، قسم4، و ر. دنكان لوس وديفيد كرانتر «المنفعة الشرطية المتوقعة»، مجلة الاقتصاد، آذار 1971، 253 -.271

21 - كما قد يفكر المرء بأن الحالات السابقة على ما هي عليه، انظر هـ. هوكمان وجيمس روجرز «إعادة التوزيع المثلى»، المجلة الاقتصادية الامريكية، أيلول 1969 ص542 -556. انظر أيضاً روبرت غولدفارب «إعادة التوزيع المثلى، تعليق»، المجلة الاقتصادية الأمريكية، كانون الأول 1970، ص994 -996، وحجته أن إعادة التوزيع الإجبارية هي في الظروف الأكثر كفاءة تزداد تعقيداً، نتيجة مخططنا الذي نتصوره للتحويلات المباشرة ما بين الأشخاص.

22 - لماذا ليسوا اولئك الذين تتأثر حياتهم أيضاً تأثراً غير هام، مع مخطط ما لتصوير وازن يستخدم (بحيث لا يكون عدد الأصوات بالضرورة متناسباً مع درجة التأثير؟) انظر ملاحظتي «التصويت الوازن وإنسان واحد ـ صوت واحد» في كتاب «التمثيل» طبعة ج. ر. بينوك وجون شابمان (نيويورك: منشورات آثرتون، 1969).

23 - د ر. ثيوس، ثيدويك، «الموظ ذو القلب الكبير» (نيويورك: دار راندوم 1948).

الفصل 9 / ديموكتيسيز

1 - «بغرض محدد هو أن توفر الدولة الأمن الخارجي والداخلي، أو بغية تحقيق مخطط للنظام القانوني، فقد تم اختزال الكومنولث (الدولة) ذات السيادة، في التحليل الأخير، إلى مستوى هيئة تأمين من أجل ضمان حرية الأفراد وملكياتهم» أوتوجيرك، القانون الطبيعي ونظرية المجتمع 1500 -

1800، مجلد 1، (نيويورك: منشورات جامعة كامبريج، 1934) ص113، والأكثر من هذا أن جيرك يعبر عن هذه الشكوى (التي قد ينظر إليها الآخرون باعتبارها مديحاً) حول رابطة الحماية المهيمنة في الإقليم.

2 - بالنسبة للطريق غير الشرعي البديل للدولة الأكثر اتساعاً من الدولة الصغرى، انظر فرانز أوبنهايمر، الدولة (نيويورك: فاتغارد، 1926). رغم أنه من المناسب في هذا البحث أن نشرّح نقدياً طريق لوك إلى دولة أكثر قوة، إلا أن ذلك سيكون مملاً، نظراً لأن أشياء مماثلة قدمها آخرون.

3 - حول هذه النقاط الأخيرة، انظر مقالتي «مشكلة نيوكومب ومبدأ الاختيار»، ضمن مقالات على شرف ج. همبل، طبعة نيكولاس ريشر وفريقه (هولاند: رايدل، 1969) لاسيما الصفحات 135 -140.

4 - انظر ج. همبل، «جوانب التفسير العلمي» (نيويورك: منشورات حرة، 1965) ص266 -270. علماً أنني أستخدم كلمة «أساسي: هنا بالمعنى الذي استخدمه همبل، وليس بالمعنى الموجود في الفصل 1 آنفاً. أما الشرط الذي يلغي التعبيرات الدلالية (أنا، لي) من المبادئ الأخلاقية، فيفتقر للتبرير الصحيح.

5 - انظر هارولد إكستيز «نحو نظرية في حقوق الملكية» المجلة الاقتصادية الأمريكية، 1967، ص347 -359.

6 - كل امرئ يعطي نفسه للجميع، لا يعطي نفسه لأحد، وبما أن كل مشارك يكتسب على كل مشارك السلطة نفسها التي يمنحه إياها على نفسه، فالكل يكسب ما يكافئ كل ما يخسره. جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل السادس.

7 - انظر لوك، البحث الأول في الحكم، الفصل السادس، بالنسبة لنقد لوك للرأي القائل إن الوالدين يملكان أولادهما، والفصل التاسع، بالنسبة لاعتراضاته على الملكية في حالات كهذه (على فرض أنها موجودة) باعتبارها انتقالية.

8 - في مقدمته لطبعته النموذجية للوك («بحثان في الحكم»، الطبعة الثانية، نيويورك: منشورات جامعة كامبريج، 1967)، يقدم بيتر لاسليت تفسيراً داخلياً للسبب الذي جعل لوك يتابع كتابته للبحث الأول، وهو يتناول هذا بشكل من الأشكال على أنه أمر غريب (صفحة 48، 59، 61، 71). ذلك أن تطوير لوك لنظرته إلى الملكية أدى به لأن يعتقد أن من الضروري أن ننظر إليه ونميزه عن فيلمر. في تفصيل كهذا، قد يبدو وكأنه متناقض من خلال تأكيد لاسليت في الصفحة 68 فيما يتعلق بنظرة لوك للملكية، لكن المرء يرى أن هذا التأكيد لا تنتج عنه هذه النتيجة، إذا ما تفحص المرء تفحصاً دقيقاً أقوال لاسليت في الصفحة 34 والصفحة 39.

9 - قارن تقديم لوك لحجة مماثلة في القسمين 116 و117، وانظر القسم 120، حيث ينتقل لوك بشكل غير قانوني من حاجة المرء للمجتمع لكي يضمن ويحمي ملكيته، إلى السماح له بالسلطة القانونية الكاملة على ملكيته.

10 - انظر هربرت سبنسر، إحصائيات اجتماعية، (لندن، تشابمان، 1851) الفصل 19 «الحق في تجاهل الدولة»، وهو الفصل الذي حذفه سبنسر من الطبعة المنقحة.

11 - انظر هربرت سبنسر «الفرد مقابل الدولة» (كالدويل، إيداهو، مطابع كاكستون، 1960) صفحة 41 -43.

الفصل 10 / إطار خاص باليوتوبيا

1 - «إن الدولة التي تكون محايدة أخلاقياً فعلاً، التي تكون محايدة إزاء كل القيم، باستثناء القيم التي تعمل على حفظ القانون والنظام، لا تتطلب ما يكفي من الولاء لكي تبقى أصلاً. فالجندي قد يضحي بحياته في سبيل الملك والبلاد، لكنه قلما يفعل ذلك من أجل الدولة الصغرى. والشرطي، لإيمانه بالحق الطبيعي، وبالصح والخطأ اللذين لا يتغيران، يمكن أن يعالج مجرماً يائساً مسلحاً، لكن ليس إن كان يعتبر نفسه مستخدماً لدى هيئة حماية وتأمين متبادل، تقوم على تعاقدات حذرة لأفراد حكيمين. بعض المُثُل ضرورية هنا لإلهام أولئك الذين لا تستطيع الدولة بدون تعاونهم

الحر أن تبقى على قيد الحياة» ج. ر. لوكاس، مبادئ السياسة (أكسفورد، منشورات كلارندون 1966) ص292. ترى لماذا يفترض لوكاس أن مستخدمي الدولة الصغرى لا يمكن أن يكرسوا أنفسهم للحقوق التي تحميها؟

2 - الافتراض أن العرض يكون دائماً محدوداً هو افتراض سخيف من حيث صحته في اقتصاد التبادل الصرف، نظراً لأن كل فرد لديه كمية محدودة من السلع يتاجر بها. أما في الاقتصاد الذي يتم فيه الإنتاج، فالمسألة تكون أقل وضوحاً. إذ بوجود مجموعة أسعار توضع بشكل اعتباطي يمكن أن يجد المنتج أن من المريح له أن يقدم عرضاً غير محدود، وتحقيق خططه سيقتضي منه، بالطبع، أن يطلب في الوقت ذاته كمية غير محدودة من مكوِّن ما من مكونات الإنتاج. أوضاع كهذه لا تنسجم، بالطبع، مع التوازن، لكن بما أن وجود التوازن هو نفسه قيد البحث هنا، فإن التحليل يكون دقيقاً بالضرورة»، كنيث آرو، «التوازن الاقتصادي» الموسوعة العالمية للعلوم الاجتماعية، مجلد 4، ص.381

3 - انظر جون رولز، نظرية العدالة (كامبريج، ماس: منشورات جامعة هارفرد، 1971)، فصل 9، قسم 79، «فكرة اتحاد اجتماعي» وآين راند، أطلس شرغيد (نيويورك: دار راندوم، 1957) جزء 3، فصل 1 و2.

4 - انظر ريتشارد ليبسي وكلفين لانكستر «النظرية العامة لأفضل ثانٍ»، مجلة الدراسات الاقتصادية، 24 (كانون أول 1956)، وهذا ما حرض على كتابات واسعة.

5 - قارن جون رولز، نظرية العدالة، قسم 63، رقم 11. هنا ليس من الواضح كيف يمكن تعديل نص رولز الأخير الواسع بحيث يأخذ هذه النقطة بشكل صريح بالحسبان.

6 - بعض النظريات التي تشكل الأساس لافتراض كهذا، يناقشها ج. ا. تالمون في «أصول الديمقراطية الكليانية» (نيويورك: نورتون 1970)، والمسيحية المخلِّصة سياسياً (نيويورك: برايجر، 1961).

7 - مناقشة توضيحية حول عمل نظام تصفية مماثل وفضائله، موجودة لدى ف. آ. الحايك، «دستور ليكرتي» (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، 1960) فصل 2 و3. بعض الطوباويين من الباحثين وافقوا على هذا، إلى حد ما. (الماهية غير العقائدية لأصول المستوطنات التعاونية اليهودية في فلسطين). أيضاً بتت بتطورها في كل الأساسيات، أشكال جديدة وأشكال وسيطة جديدة كانت تظهر وتتفرع باستمرار ـ بحرية كاملة. كل منها كان -ينمو من الحاجات الاجتماعية والروحية الخاصة، ما إن تظهر هذه للنور - بحرية كاملة، وكل منها يكافح لكي يتكاثر وينتشر ويرسخ فلكه الخاص - والكل بحرية كاملة. كل بطل من أبطال الأشكال المختلفة، لديه ما يقوله، المؤيدون والمعارضون لكل شكل إفرادي، كانوا يتجادلون بصراحة بل بشراسة أيضاً. أما الأشكال المتنوعة والأشكال الوسيطة التي نشأت بهذه الطريقة في أوقات مختلفة و(أوضاع مختلفة تمثل أنواعاً مختلفة من البنى الاجتماعية...) فإن الأشكال المختلفة كانت تتطابق مع الأنماط البشرية المختلفة، فقط كأشكال جديدة متفرعة من الأصل، لذلك، تفرعت أشكال جديدة من النمط الأصلي، كل فرع منها له صيغة وجوده الخاصة، وكل منها يتطلب نوعه الخاص من التحقق. مارتن بوبر، مسالك في اليوتوبيا (نيويورك: ماكميلان، 1950) ص145 -146.

لا يحتاج الناس ذوو العلاقة لأن يحاولوا اكتشاف أفضل مجتمع ممكن، بل يمكنهم فقط أن يحاولوا تحسين وضعهم. لكن بعض الأشخاص يمكن أن ينطلقوا، عن وعي كامل، لاستخدام عملية تصفية الاختيارات وتنظيمها، بغية الوصول إلى ما يقدرون أنه المجتمع الأفضل. قارن وصف كارل بوبر لعمليات التصفية في المنهج العلمي، التي يتم اللجوء إليها بوعي ـ ذاتي كامل، وبشكل يشارك فيه الجميع للوصول أقرب ما يمكن للحقيقة، [المعرفة الموضوعية، (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 1972)]. ونظراً لأن بعض الأشخاص الذين يشاركون في عمليات التصفية

(أو عمليات التوازن) سيكون لديهم هدف نهائي يصلون إليه بشكل موضوعي، بينما آخرون ليس لديهم مثل هذا الهدف، يغدو بإمكاننا أن ننقّي فكرة عملية اليد غير المرئية ونقر بأنها على درجات.

8 - انظر بنيامين زابلوكي، المجتمع المرح (بالتيمور: كتب بنجوين، 1971).

9 - من أجل وصف حديث، انظر حاييم باركاي «الكيبوتز: تجربة في الاشتراكية المصغرة» في إسرائيل، العرب والشرق الأوسط، طبعة إرفينغ هاو وكارل غيرشمان (نيويورك: كتب بانتام، 1972).

10 - ذلك يعني، حين نفكر أنه حين يقدمنا أفراد من مجموعة استثنائية إلى مبدأ بعينه، سنكون قادرين في الغالب (لكن ليس بالضرورة على الدوام) لأن نقول إنه استثناء، حتى وإن لم يكن يناسب أي وصف صريح للاستثناءات، يمكننا أن نقدمه حتى الآن. ولأن مجابهتنا للحالة الخاصة وتحقيقها هو الاستثناء، غالباً ما يفضي بنا ذلك، لأن نقدم توصيفاً واضحاً للاستثناءات بالنسبة للمبدأ، ذلك المبدأ الذي نحققه مرة ثانية ولا يكون (تحقيقه) تقييداً لكل الاستثناءات، إنما إحدى التركيبات الممكنة لنظرات الشخص الأخلاقية، الذي يقوم بإصدار أحكام أخلاقية، لكنه غير قادر على ذكر المبادئ الأخلاقية التي يكون واثقاً من كونها ليس لها استثناءات، ذلك هو موضع مناقشة في بحثي «التعقيدات الأخلاقية والبنى الأخلاقية»، منبر القانون الطبيعي 13، 1968، ص1 -50.

11 - نحن هنا نتحدث عن مسائل الهجرة من الجماعة السكانية. وعلينا أن نلاحظ أن من الممكن أن يرفض قبول شخص في جماعة، يود هو أن ينضم إليها، لأسباب تخص الشخص، أو لأنه يقع ضمن حدود تقييدات عامة وضعت للحفاظ على الماهية العامة للجماعة السكانية.

12 - انظر هربرت ماركوس «التسامح القامع» في بحثه «نقد التسامح المحرض» مطبوعات روبرت وولف وفريقه (بوسطن، بيكون، 1969).

13 - ليس هناك حل نظري مرضٍ حقاً للمشكلة. وإذا كان لدى الحكومة الاتحادية مرجعية دستورية تمكّنها من التدخل بالقوة، لدى حكومة

ولاية، بهدف محدد هو أن تضمن قيام الولاية بواجباتها، كعضو في الاتحاد، لا يكون هناك مانع دستوري سليم ضد قلب الاتحاد إلى دولة مركزية، من خلال حكومة مركزية قوية، ذات تصميم. أما إن لم يكن لديها مرجعية كهذه، فلا يكون هناك ضمان صالح بأن تستطيع حكومة الاتحاد الحفاظ على ماهية النظام، حين تستفيد حكومات الدولة القوية وذات التصميم استفادة كاملة من حريتها الدستورية، لكي تسير على طرقها الخاصة». آرثر ماك ماهون، النزعة الاتحادية: الناضجة والناشئة (نيويورك: دوبلدي، 1955) ص139. انظر أيضاً، بالطبع، الأوراق الاتحادية. كما أن مارتن دياموند يناقش على نحو يثير الاهتمام «نظرة الاتحادي للنزعة الاتحادية»، في مقالات عن الاتحادية (معهد دراسات النزعة الاتحادية، 1961).

سياسة

هل نشأت الدولة من الفوضى؟ وما هي طبيعتها ووظائفها التشريعية وواجباتها تجاه مواطنيها في تحقيق العدالة بينهم، وحمايتهم ضد العنف والسرقة والاحتيال والأزمات الاقتصادية والسياسية التي تعصف بحياتهم؟ ثم ما هي الدولة الكبرى والدولة الصغرى والأشد صغراً؟ وما صلة ذلك كله بالحلم الإنساني وبالتراث المتعلق بالفكر الاجتماعي، ولا سيما بنظرية المدينة المثالية (اليوتوبيا). تلك القضايا وغيرها كثير يتناولها هذا الكتاب برؤية فلسفية عميقة ليصل المؤلف في المحصّلة إلى السؤال الإشكالي: هل الدولة ضرورة على الرغم من كل ما قد تفرضه من قيود على حياة البشر؟

ISBN 978-9933-506-55-1







